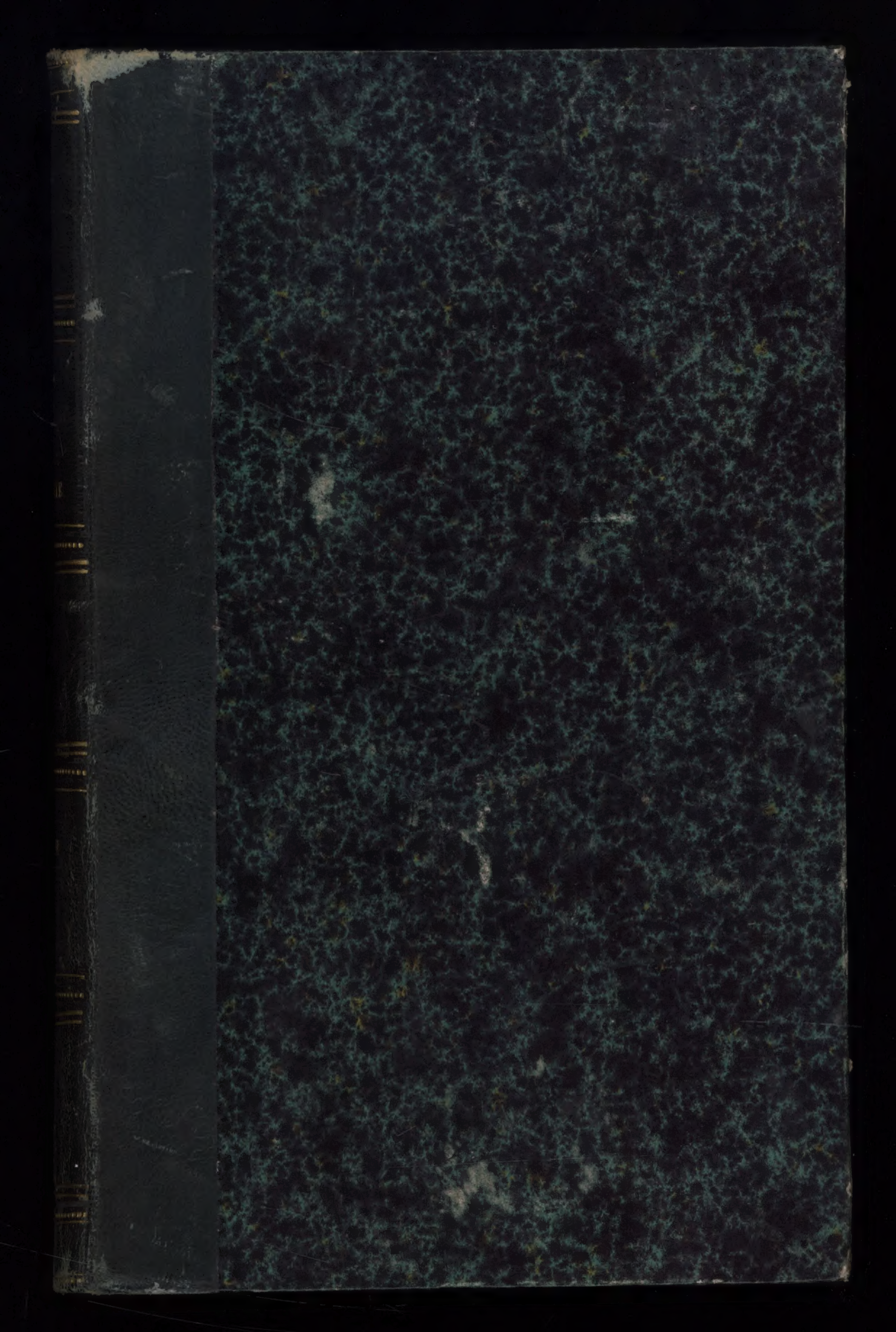
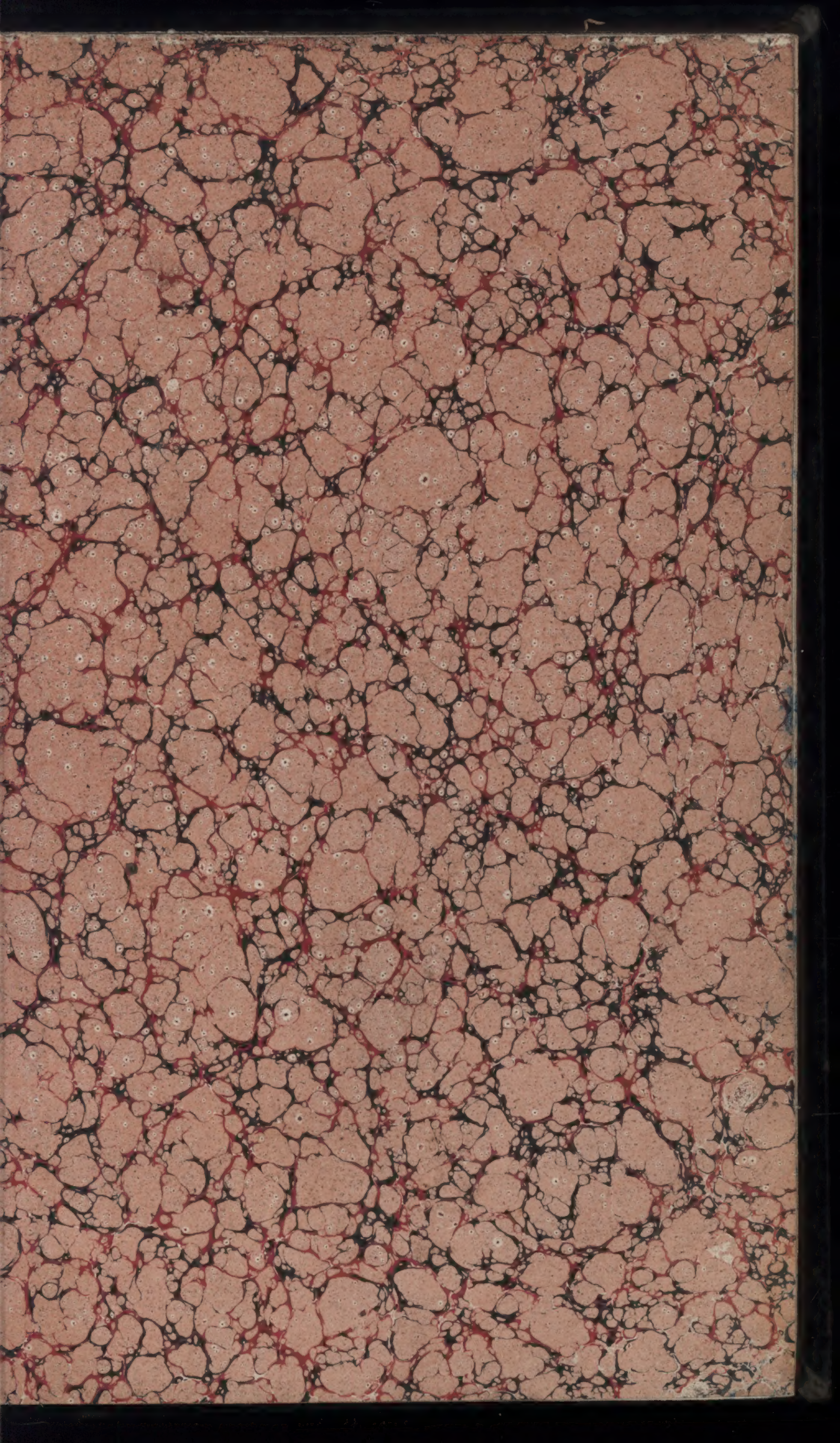






ÉTUDES

DE

THÉOLOGIE

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

ÉTUDES

DE

THÉOLOGIE

DE PHILOSOPHIE ET D'HISTOIRE

PUBLIÉES

PAR LES PÈRES CHARLES DANIEL ET JEAN GAGARIN

De la Compagnie de Jésus

AVEC LA COLLABORATION

DE PLUSIEURS AUTRES PÈRES DE LA MÊME COMPAGNIE

NOUVELLE SÉRIE

TOME TROISIÈME



PARIS

JACQUES LECOFFRE ET CIE, LIBRAIRES-ÉDITEURS

RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29

1861

ÉTUDES
DE THÉOLOGIE
DE PHILOSOPHIE ET D'HISTOIRE

LE PAPE
SON AUTORITÉ ET SON ACTION DANS L'ÉGLISE

L'Église, prise dans son acception la plus vraie, peut se définir : l'alliance sociale des hommes avec Dieu, alliance commencée dans le temps pour se consommer dans l'éternité.

En tant que société humaine, elle devait nécessairement avoir ses moyens humains, son organisation extérieure, son gouvernement visible. Et voilà pourquoi Jésus-Christ lui a donné « des apôtres, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs, pour le perfectionnement et la consommation des saints par l'œuvre du ministère[1], » c'est-à-dire pour coopérer efficacement à l'ouvrage de l'union des hommes avec Dieu, pour être « les ministres de Jésus-Christ, ses aides et ses auxiliaires[2]. »

L'unité étant le cachet de tous les ouvrages de Dieu, il fallait

[1] Ephes., IV, 11.
[2] I Cor., IV, 1 ; III, 9.

qu'il la fît resplendir avec tout son éclat dans celui qui est son chef-d'œuvre.

Jésus-Christ a donc voulu qu'un seul homme présidât à la hiérarchie de ses ministres, et demeurât spécialement chargé du grand soin d'unir l'humanité à Dieu. A cette fin, il en a fait son vicaire. Il lui communique la plus large participation de sa propre autorité et lui donne le pouvoir de saisir comme lui d'une certaine manière toutes les forces vives de l'humanité. Muni d'une telle puissance, le vicaire du Christ éclaire les intelligences, dirige les volontés, sanctifie les cœurs, et par là il incorpore les hommes à l'Église et devient le centre de leur unité extérieure. En même temps il les unit intérieurement à Jésus-Christ, et, de concert avec lui, il les perfectionne chaque jour davantage et les prépare peu à peu à leur union définitive avec Dieu dans la gloire.

En un mot, le vicaire de Jésus-Christ est revêtu de l'autorité, il est centre d'unité, il est médiateur.

A une époque où le Pontife romain est l'objet de tant d'attaques passionnées, il nous a paru nécessaire de remettre ces vérités sous les yeux des lecteurs.

I

Jésus-Christ fonda son royaume visible sous la forme d'une monarchie, en conférant à saint Pierre les clefs du royaume des cieux, c'est-à-dire la puissance de lier et de délier, de gouverner et de régir son Église; puissance qu'il devait transmettre dans toute son étendue à ses successeurs, les pontifes romains. Il serait superflu d'exposer ici les preuves de cette doctrine. Qu'il nous suffise de rappeler la définition dogmatique dans laquelle le concile universel de Florence résume et confirme tout l'enseignement catholique sur ce point. « Nous définissons, » dit le saint concile,... « que le Pontife romain tient la primauté dans l'univers entier, « qu'il est le successeur du bienheureux Pierre, prince des « apôtres; le chef de toute l'Église; le père et le docteur de tous

« les chrétiens; et qu'il a reçu de Jésus-Christ, dans la personne « du même bienheureux Pierre, la *pleine* et *entière autorité* pour « paître, pour régir et gouverner l'Église universelle. »

En nous appuyant sur ces paroles expresses, nous pouvons poser ici une formule capitale : Le Pape dans l'Église, c'est l'*autorité dans sa plénitude.*

« Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie[1], » disait le Sauveur à ses apôtres; c'est-à-dire « de même que mon Père m'a donné sa propre puissance, ainsi je vous donne la mienne. Comme mon Père, par un même acte, m'a engendré dans l'éternité en me communiquant la nature divine, et m'a envoyé dans le temps avec la plénitude de sa toute-puissance[2]; ainsi, moi, par ma volonté souveraine, je produis en vous un rejaillissement de ma divinité, un prolongement de ma royauté, et je vous associe à ma puissance créatrice. Allez donc, enseignez, gouvernez, sanctifiez en mon nom : je serai avec vous jusqu'à la consommation des siècles. »

Cette interprétation, fondée sur le plus solide enseignement de la théologie catholique[3], nous révèle tous les grands caractères de l'autorité du vicaire de Jésus-Christ.

Prenez, en effet, une agrégation d'hommes qui ne reconnaissent aucune autorité; vous n'avez pas de société, vous n'avez que des individualités isolées. Qui dit société, dit ordre, union, communauté d'intérêts, de tendances et de moyens, toutes choses qui sont de l'essence même de la société. Mais comment aurez-vous ces choses s'il n'y a pas là une force centrale qui coordonne et discipline tous les éléments sociaux, toutes les volontés individuelles, pour les faire concourir à un même but, à une même fin? c'est l'autorité seule qui remplit cette fonction.

[1] Joan., xx. 21.

[2] La théologie enseigne que dans les personnes divines la *procession* et la *mission* ne diffèrent qu'en tant que la mission a rapport à un effet extérieur à produire, ce que n'implique pas la procession. Mais au fond ce n'est en Dieu qu'un seul et même acte.

[3] Cf. Cornel. a Lap. *in hunc loc.*

Or, l'Église étant, dans son élément humain, une société extérieure, elle se trouve sous ce rapport soumise aux conditions des autres sociétés. La nature même des choses exige qu'elle reçoive sa forme et la conservation de son existence sociale de l'autorité extérieure qui la régit, et par conséquent du Pape, en qui cette autorité réside à sa plus haute puissance.

En ceci nous ne faisons que traduire dans un autre langage la grande parole de Jésus-Christ : « Tu es Pierre, et sur cette pierre « je construirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle[1]. » D'où la tradition tout entière a conclu que l'Église a été réellement fondée sur Pierre et ses successeurs. Que le Pape s'appelle Pierre ou Pie IX, peu importe ; il demeure toujours le fondement de l'Église. Jésus-Christ, la vraie pierre angulaire[2], le soutient, lui prête sa vertu et sa force et le rend assez puissant pour soutenir l'édifice entier. Les apôtres eux-mêmes n'obtinrent point un tel privilége. Ils sont bien appelés aussi « fondements de l'Église[3]; » mais qui ne voit qu'ils ne le sont que secondairement? Ces fondements secondaires ne soutiennent l'Église que parce qu'ils sont soutenus eux-mêmes et « raffermis » par Pierre[4]; ou plutôt, pour employer une comparaison plus rigoureuse et non moins conforme au sens de l'Écriture, les apôtres sont les colonnes, Pierre seul est le fondement de l'Église. Le corps épiscopal a sa part avec le Pape, et une large part, dans l'œuvre de la formation de ce divin édifice; néanmoins il n'agit en cela qu'avec dépendance et d'une manière subordonnée. L'épiscopat, aussi bien que toute l'Église, est fondé sur la première autorité, sans laquelle il n'est et ne peut rien.

Il est trop évident qn'une construction matérielle ne saurait subsister que si elle repose sur son fondement, et qu'il est dans la nature du fondement de soutenir l'édifice, de lui communiquer,

[1] Matth., xvi, 18.
[2] Ephes., ii, 20.
[3] Ephes., ii, 20.
[4] Luc, xxii, 32.

à sa manière, ce qui le constitue, c'est-à-dire son unité, sa stabilité et sa force.

Donc, ou la parole de Jésus-Christ n'a pas de sens, ou elle signifie que le Pape opère quelque chose de semblable dans l'édifice de l'Église, et par conséquent qu'il lui communique, au moins comme cause instrumentale, son unité, son indéfectibilité et ses autres propriétés essentielles. J'ai dit *comme cause instrumentale*, car il est manifeste que Jésus-Christ est et demeure toujours la cause première et principale qui crée et conserve l'Église. Mais il lui a plu d'associer son vicaire à sa puissance, en le constituant fondement visible de son Église.

Divine dans son essence, l'autorité du Pape est universelle dans son ressort. Le Pape a reçu la plénitude de l'autorité dans l'enseignement, dans le gouvernement et dans le ministère. Tout cela est compris dans la définition du concile de Florence.

« Docteur de tous les chrétiens, » le Pape enseigne l'Église universelle. Il juge en dernier ressort les questions qui concernent la foi et les mœurs; les doctrines, les erreurs, les opinions sont justiciables de son tribunal suprême. Il foudroie de ses anathèmes les hérésies; il fixe les limites de la liberté de discussion, puis, quand le moment est venu, il suspend les controverses et impose à toutes les intelligences une adhésion de foi; car le docteur d'une Église indéfectible ne saurait être sujet à l'erreur. La pierre qui soutient l'Église doit être assez ferme pour que l'enfer ne puisse prévaloir contre elle.

Avec la plénitude du pouvoir d'enseigner, le Pape possède la plénitude du pouvoir de gouverner, c'est-à-dire du pouvoir législatif, exécutif, coërcitif et judiciaire. Législateur suprême, il a droit de lier, par ses décrets, toutes les consciences et toutes les volontés. Il approuve les saints canons ou les publie en son propre nom, et il demeure toujours juge de l'opportunité des dispenses, des réformes ou des changements dans la discipline. Gardien de la législation divine et ecclésiastique, il est chargé d'en assurer l'exécution et l'observation fidèle. Toutes les affaires

importantes, les causes majeures, c'est lui qui les règle et les termine par sa sentence sans appel; au besoin, il établit des peines contre les coupables, et pourvoit par tous les moyens efficaces au maintien des lois divines et humaines.

Le Pape a reçu enfin la plénitude de l'autorité dans le ministère : il est Pontife, mais Pontife souverain; il possède et exerce, sans restriction ni limite, tous les pouvoirs que Dieu a donnés à son Église sur les sacrements; il en fixe les cérémonies et les rites sacrés; il détermine les formes de la prière publique et du culte divin; il est le souverain dispensateur du céleste trésor des indulgences. En un mot, comme Jésus-Christ, dont il est le vicaire, « il porte la royauté sur ses épaules [1], » et en face de « ses ennemis frémissants [2] » il aura toujours le droit de se proclamer « roi établi par le Seigneur sur la sainte montagne de Sion, pour enseigner les préceptes de Dieu [3]. »

Qu'on ne craigne pas toutefois qu'une puissance si vaste se perde dans les excès, ni qu'elle absorbe dans une centralisation exagérée les autres pouvoirs qui lui sont subordonnés. C'est Jésus-Christ lui-même qui a fixé les bases essentielles de la hiérarchie de son Église; le Pape ne saurait en briser l'économie, il sait que tout n'est ni expédient ni légitime. Aussi bien, il comprend mieux que personne la vraie nature de l'autorité que le Fils de Dieu lui a confiée; il y verra une obligation de servir et de se dévouer plus que tous les autres [4]. Une autorité essentiellement paternelle ne sera ni ambitieuse, ni despotique; elle a son contre-poids dans la charité. Le Pape imitera celui qui a dit que le Fils de l'homme est venu pour servir et non pour être servi [5] : à son exemple, il ne dédaignera pas de laver les pieds à

[1] Is., IX, 6.

[2] Ps. II.

[3] *Ibidem.* — On se souvient qu'il y a quelques mois, Pie IX s'appliquait à lui-même ces grandes paroles, en faisant allusion à sa royauté temporelle injustement menacée.

[4] Luc, XXII, 25.

[5] *Ibid.*, 27; Matth , XX, 28.

ses plus humbles sujets; et en tête de ses proclamations les plus solennelles il se nommera « le serviteur des serviteurs de Dieu, » *servus servorum Dei.*

II

L'Église visible se compose de deux parties distinctes : celle qui gouverne et celle qui est gouvernée; les dépositaires du pouvoir et les sujets qui leur obéissent. Les uns et les autres sont étroitement unis ensemble dans le Pape, et tous ne forment avec lui « qu'un seul corps en plusieurs membres[1]. »

Et d'abord le Pape établit l'unité entre tous les dépositaires du pouvoir. En effet, toutes les autorités de l'Église sont subordonnées à celle du Chef suprême, et viennent s'y rattacher comme à leur principe. En vertu de sa primauté de juridiction et de la plénitude de son autorité, le Pape gouverne tous les autres pouvoirs; il les étend ou les restreint, les révoque même en certains cas particuliers où il le juge nécessaire. Dans quelque ordre de choses que ces pouvoirs s'exercent, dans l'enseignement de la doctrine comme dans le gouvernement proprement dit, aussi bien que dans l'administration des sacrements, le Pape les contrôle, les dirige, les centralise et les unit; si bien que leur légitime exercice dépend entièrement de leur adhésion à cette suprême autorité, de laquelle ils ne sauraient se séparer sans perdre leurs droits. En dehors de la communion du Pape, il n'y a plus de pouvoirs spirituels qui s'exercent légitimement. « Quiconque mange l'Agneau hors de cette demeure est un profane, et quiconque ne recueille pas avec le vicaire du Christ, dissipe[2]. »

Toute cette doctrine est certaine, mais elle ne suffit pas encore pour donner une idée complète de l'unité de la hiérarchie ecclésiastique.

Nous l'avons déjà remarqué, Jésus-Christ est la source pre-

[1] I Cor., XII, 20.
[2] S. Hieron., *Epist. ad Damas. S. P.*

mière de la juridiction. Il la conféra dans sa plénitude à saint Pierre, et la lui continua toute sa vie par un acte permanent de sa volonté. Par un acte semblable, le Fils de Dieu donne et conserve perpétuellement la même plénitude de puissance au successeur de Pierre. La juridiction du Pape est donc immédiatement divine. Il n'en est pas de même de la juridiction épiscopale.

« Jésus-Christ, disent les Pères, voulut confier le pouvoir des clefs à Pierre seul, afin qu'il les communiquât aux évêques et à l'Église [1]. » C'est pourquoi Pierre devint, après Jésus-Christ, la première source visible de la juridiction ecclésiastique, sinon relativement aux apôtres, chargés d'une mission tout extraordinaire [2], du moins relativement à tous les évêques, en sorte que ces derniers ne pouvaient avoir aucune juridiction que par communication du vicaire de Jésus-Christ. Et qu'on veuille bien le remarquer, Pierre, en communiquant le pouvoir aux évêques, ne diminuait en rien le sien propre. Il gardait toujours la plénitude de l'autorité, et les autres n'en recevaient la participation que par un acte permanent de sa volonté, de même que la lumière ne se communique que par un rayonnement continu du soleil.

Le siége de Pierre, fondement des Églises, a hérité des prérogatives du prince des apôtres. « C'est par ce siége que sont transmis à l'Église universelle tous les droits qu'elle possède [3]. » C'est là le foyer central d'où la juridiction rayonne dans tous les rangs de la hiérarchie. C'est de là que les évêques reçoivent, avec l'institution, leur autorité sur leurs diocèses respectifs; et eux-

[1] S. Optat. Milev. (*Adv. Parmen.* l. VII, c. III). Cf. Tertul., S. Gregor. Nyss., etc., etc. Voir surtout le bref dogmatique du souverain Pontife Pie VI, *Super soliditate.*

[2] Plusieurs graves théologiens ont pensé que les apôtres eux-mêmes ne reçurent leur autorité et leur mission que par l'intermédiaire de saint Pierre. Ce sentiment est certainement probable. Quant à celui que nous soutenons ici, sans prétendre le donner pour certain, nous le croyons beaucoup plus conforme à la tradition catholique et à l'enseignement commun des théologiens.

[3] Joan. Ravennat., inter *Epist. S. Greg. Magn.*, ep. 57.

mêmes se plaisent à reconnaître qu'ils n'ont été revêtus de la charge pastorale que « par la grâce du Siége apostolique. »

Les pasteurs inférieurs, à leur tour, tiennent immédiatement leurs pouvoirs des évêques qui les ont envoyés ; et les pouvoirs des uns et des autres dérivent perpétuellement de l'autorité du suprême pasteur de tous.

D'où l'on voit sans peine cette *unité de l'épiscopat*, cette *unité du sacerdoce*, tant célébrée par les Pères[1], et qu'ils comparent quelquefois à l'unité des trois personnes divines elles-mêmes[2]. De même, en effet, que le Père communique éternellement la nature divine à son Fils, et que le Père et le Fils la communiquent éternellement au Saint-Esprit, de même le Pape transmet l'autorité au corps épiscopal, et avec celui-ci au ministère inférieur. Et comme la nature divine est une et identique dans les trois personnes de la sainte Trinité, parce que le nombre des personnes ne divise pas la nature ; ainsi dans la hiérarchie ecclésiastique l'autorité demeure toujours une et indivisible, quels que soient les différents ministres qui y participent, parce que c'est toujours la même autorité qui, descendant de Jésus-Christ par le Pape, va, par une merveilleuse ubiquité, investir chacun des ministres, et opère tout en tous. Aussi, qu'ils enseignent, qu'ils gouvernent, qu'ils administrent les sacrements, tous agissent en commun et solidairement ; et leur action, quoique multiple, ne cesse pas d'être identique et une.

Le gouvernement est un ; car « la correspondance est telle dans tout le corps de l'Église, que ce que fait chaque évêque (et chaque pasteur) selon la règle et l'esprit de l'unité catholique, toute l'Église, tout l'épiscopat, et le Chef de l'épiscopat le fait avec lui[3]. »

L'enseignement est un ; car la chaire romaine enseigne toutes les autres, et par celles-ci tous les fidèles ; ou plutôt les divers

[1] Voir en particulier saint Cyprien, *De Unitate Ecclesiæ*.
[2] Symmach., Rom. Pont.
[3] Bossuet, sermon sur l'*Unité de l'Église*.

organes de l'enseignement « n'ont ensemble qu'une même chaire, par le rapport essentiel qu'ils ont tous avec la chaire unique où saint Pierre et ses successeurs sont assis[1]. »

Enfin le ministère des sacrements est un, car en tous ceux qui les administrent, il n'intervient qu'une même autorité ; c'est elle qui rend le baptême légitime; c'est elle qui donne à la sentence d'absolution son efficacité, en conférant ou en suppléant la juridiction ; c'est elle enfin qui distribue socialement tous les autres biens sociaux de l'Église.

Voilà comment l'autorité du Pape fait régner la plus parfaite unité dans toute la hiérarchie.

Quant aux sujets de cette hiérarchie, leur consommation dans l'unité se trouve réalisée par cette hiérarchie elle-même. Un mot nous suffira peur l'expliquer.

Tous les fidèles qui composent l'Église ne reconnaissent qu'une autorité, celle de Jésus-Christ, présente dans le Pape, et par lui dans tous les membres du gouvernement ecclésiastique. Ils obéissent extérieurement à cette autorité. Ils reçoivent d'elle la proposition de la foi qu'ils professent, et participent aux sacrements qu'elle administre. Il y a donc en tous unité d'obéissance, unité de profession de foi, unité de sacrements[2]; et ainsi toutes les intelligences, toutes les volontés, tous les cœurs adhèrent comme un immense faisceau à l'autorité centrale du Pape. Cette adhésion est plus ou moins ferme sans doute : quelquefois elle est purement extérieure, mais elle subsiste à un certain degré du moins, tant que l'hérésie et le schisme manifestes, ou la sentence d'excommunication, n'en ont pas consommé la rupture.

« Le monde entier, » disait saint Optat de Milève au quatrième siècle, « est *en communion* avec le pape Sirice[3]. » Ces paroles, vraies en tous les temps, renferment tout le mystère de l'unité de l'Église. Les fidèles de l'univers entier sont tous *en communion*

[1] Bossuet, sermon sur l'*Unité de l'Église*.
[2] Unus Dominus, una fides, unum baptisma (Ephes., IV, 5).
[3] *Contra Parmen.*, l. II, c. II.

les uns avec les autres, parce qu'ils sont tous unis par le Pape ; de même que les pierres d'un édifice sont unies par le fondement, et les membres d'une famille par le chef qui les régit.

« En Jésus-Christ, » dit saint Paul, « il n'y a plus de Juifs ni de « Gentils, de Grecs ni de barbares. Il a brisé tous les murs de « séparation, rapproché les extrêmes, assorti tout ce qui était « disparate et réconcilié tous les hommes dans la charité[1]. » Toutes les âmes justes ne forment plus qu'un cœur et qu'une âme[2]. Le cœur du Christ c'est leur lien, leur rendez-vous, le centre d'attraction universelle[3] qui les attire et les rapproche. C'est dans ce cœur, « c'est en ce centre que se touchent les hommes de la Chine et du Japon[4], » aussi bien que les hommes de l'Europe. C'est là le grand principe vital qui transmet à toutes les âmes le mouvement surnaturel et les influences vivifiantes du Saint-Esprit ; semblable au ressort secret qui fait mouvoir tous les rouages d'un appareil mécanique, ou bien à ce grand courant que la science nous montre circulant autour du globe, et provoquant, comme unique principe, toute la variété des phénomènes magnétiques. C'est par là enfin que toutes les âmes correspondent entre elles dans les ineffables relations de la communion des saints, relations si étroites et si intimes que les prières, les bonnes œuvres et les mérites de toute sorte sont communs entre tous les membres.

Le vicaire de Jésus-Christ rend sensible à nos yeux ce prodige, car, dans cette immense communion dont le Pape est le chef, il n'y a plus d'océans, plus de fleuves, plus de montagnes[5]. Les distances, les séparations, les inimitiés ont disparu. Les distinctions nationales, la confusion de Babel, sont effacées : il n'existe plus

[1] Galat., III, 28; Ephes. II, et *alibi passim*.

[2] Cor unum et anima una (Act., IV, 32).

[3] Omnia traham ad me ipsum (Joan. XII, 32).

[4] Fénelon.

[5] Louis XIV disait : « Il n'y a plus de Pyrénées.» — Pourquoi voulait-il et pourquoi a-t-on voulu avec lui qu'il y eût des *Alpes* dans l'Église?

que des catholiques. Depuis les climats que nous habitons jusqu'au fond des cyclades perdues de l'Océanie, *des rives du fleuve aux extrémités de la terre*, à travers tous les espaces, les enfants de l'Église peuvent tendre les mains les uns vers les autres et s'adresser le salut fraternel. Tous sont unis dans le Pape; tous prient en commun avec lui; tous parlent une même langue avec lui, en professant la même foi : *Totius Ecclesiæ vox una*, dit excellemment saint Augustin; tous chantent en union les uns avec les autres l'hymne de la fraternité universelle : *Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum*[1]*!* Ils sont frères en effet, tous les catholiques, puisqu'ils n'ont qu'un Père sur la terre, comme ils n'ont qu'un Père dans les cieux! Et lorsqu'ils se dirigent selon le véritable esprit de cette unité catholique, les biens comme les maux sont communs entre eux; ils s'affligent ou se réjouissent les uns avec les autres, *compatiuntur... congaudent omnia membra*[2]. Quelques membres de ce grand corps viennent-ils à souffrir de l'indigence, des calamités, des persécutions, les autres membres s'empressent d'accourir généreusement à leur secours; et de là ces fécondes associations de la prière, ces institutions bienfaisantes, ces tributs d'aumônes qui traversent les mers, et ces œuvres de tout genre qui font la gloire immortelle de la charité catholique, charité toujours excitée, encouragée, glorifiée par le vicaire du Dieu qui est charité[3]!

[1] Ps. CXXXII, 1.

[2] I Cor., XII, 26.

[3] On n'a pas oublié le glorieux suffrage que le souverain Pontife décernait dans son allocution du 22 décembre dernier aux généreuses souscriptions faites dans le monde entier en faveur des chrétiens de Syrie. — On a remarqué aussi que le saint Père rappelle qu'il leur a lui-même envoyé des secours dont son cœur déplore l'insuffisance. Sollicitude touchante d'un Père à l'égard de ses enfants! touchante surtout dans les circonstances que tout le monde connaît! Ce n'est pas la première fois qu'on voit le chef de l'Église soulager les besoins de ses enfants malheureux. L'histoire en cite de beaux exemples. L'Irlande en particulier a souvent appris à bénir cette auguste libéralité.

III

Jusqu'ici nous n'avons considéré le Pape que dans ses rapports avec le corps de l'Église, c'est-à-dire en tant qu'il en constitue le centre, et qu'il en rallie tous les membres pour les unir extérieurement à sa personne. Il nous reste à montrer le Pape médiateur, c'est-à-dire unissant les hommes à Jésus-Christ.

L'ordre de la nature, dit la scolastique, est que le moins parfait précède et prépare le plus parfait. Dans l'homme, par exemple, le corps est formé avant l'âme. L'âme, à son tour, est tellement faite que les puissances inférieures se développent bien avant les puissances supérieures, et que l'intelligence elle-même ne s'élève à la sphère du monde intelligible, qu'en traversant pour ainsi dire la sphère du monde sensible. On sait qu'il en est de même dans toute l'économie de la religion, puisque en toutes choses elle tend à nous saisir par les sens, et à nous élever du visible à l'invisible. Et d'ailleurs n'est-ce pas le plan de l'Incarnation elle-même? Le Verbe ne s'est-il pas fait chair afin de nous conduire aux choses spirituelles[1]? Et pendant toute la vie mortelle du Fils de Dieu, n'était-ce pas par son humanité qu'il communiquait avec les hommes pour les instruire et les attirer à sa divinité?

C'est d'après ce même plan que l'Église a été construite. L'apôtre saint Jean nous l'indique clairement dans ces paroles qu'il écrivait aux fidèles : « Nous vous annonçons ce que nous avons « vu et entendu, afin que vous soyez en société avec nous, et « que tous ensemble nous soyons en société avec le Père et avec « Jésus[2]. » D'où il suit que notre alliance avec Dieu ne s'opère

[1] Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. (Præf. Nativ.)

[2] I Joan., I, 3.

que moyennant notre alliance avec les ministres de l'Église visible ; ou, en d'autres termes, que l'entrée dans le corps de l'Église est le moyen divinement institué pour parvenir jusqu'à Dieu.

A cette loi générale de la divine Providence il est toutefois des dérogations partielles. Ainsi les hérétiques, les infidèles même, pourvu qu'ils soient dans la bonne foi et qu'ils accomplissent d'ailleurs les conditions nécessaires, peuvent être unis intérieurement à Jésus-Christ par la charité, et dès lors ils appartiennent à l'âme de l'Église, sans pour cela faire partie de son corps. Mais cette exception ne renverse pas la règle.

Dans le plan ordinaire de la Providence, on ne saurait être uni à Jésus-Christ qu'autant qu'on est uni au Pape, et que le Pape, par le seul fait de notre union avec lui, nous unit à Jésus-Christ d'une manière plus ou moins parfaite, selon la nature de nos dispositions personnelles.

Que si certains membres se séparent de la communion du Pape, leur union avec Jésus-Christ est dissoute. L'Évangile veut que nous les considérions comme des païens et des publicains [1]. Il y a plus, ces membres séparés du Pape se trouvent même isolés de la source des grâces ; ce sont les branches détachées du tronc, et qui ne peuvent plus participer à la vie ; ou s'ils reçoivent encore des secours du Ciel, c'est surtout à l'effet de rentrer dans la communion de l'Église. Leur union avec Jésus-Christ dépend de leur réconciliation avec son vicaire.

A ce point de vue, il est donc évident que le Pape remplit dans l'Église la fonction de médiateur. Mais il importe de placer cette vérité dans un plus grand jour encore.

Toute autorité a pour mission de conduire les hommes vers Dieu. Car Dieu, qui seul confère l'autorité par une certaine communication de sa propre souveraineté [2], ne saurait la donner à un homme qu'à la condition qu'il en use pour le bien de ses

[1] Matth., XVIII, 17.

[2] Non est enim potestas nisi a Deo : Quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt (Rom., XIII, 1).

semblables, et par conséquent pour qu'il les fasse tendre selon son pouvoir au bien suprême, qui est Dieu lui-même[1]. Ceci est une vérité élémentaire dans la saine philosophie.

Or cet office auguste, le Pape le remplit d'une manière universelle en sa qualité de chef suprême du gouvernement, de l'enseignement et du ministère ecclésiastique.

Les Pères ont remarqué que saint Pierre fut le premier à introduire les peuples dans l'Église, les Juifs d'abord, puis les gentils. En effet, c'était au chef de la sainte société qu'il appartenait proprement d'y incorporer de nouveaux membres, et c'est ce que signifie cette parole mystérieuse qui lui fut dite dans une vision céleste : *Occide et manduca*[2]; c'est-à-dire assimile, incorpore ces nouveaux éléments au corps social dont tu es la tête, afin qu'ils deviennent tes membres[3]. Le même droit est resté au successeur de Pierre, comme un des attributs propres de la puissance souveraine.

L'incorporation d'un membre dans une société quelconque, domestique ou politique, qu'il s'agisse d'adoption ou de naturalisation, ne peut se faire que par l'autorité qui régit la société. C'est l'autorité qui doit ou proposer l'entrée dans la société ou agréer la demande qu'en fait le candidat. C'est elle qui impose à ce dernier les conditions qu'il doit remplir et qui lui délivre les titres authentiques de son incorporation. Il en est de même dans l'Église. Quand un candidat sollicite son admission dans la société des fidèles, il faut qu'il se présente à un des ministres de l'Église. Celui-ci lui adresse la parole au nom de l'Église qu'il représente : *Quid petis ab Ecclesia Dei?* Il lui notifie les conditions de sa réception, et quand il a reçu sa promesse de fidélité, il lui confère le signe sacré qui le fait enfant de Dieu et membre de l'Église.

1 Ad hoc potestas super omnes homines... cœlitus data est, ut qui bona appetunt, adjuventur; ut cœlorum via largius pateat, ut terrestre regnum cœlesti regno famuletur (S. Greg. Magn., ep., lib. III, ep. LXV).

2 Act. x, 14.

3 Voir Cornel. a Lap., *in hunc loc.*

Il est vrai, le rôle de l'autorité ne paraît pas toujours si nettement accusé dans le sacrement de la régénération; mais jamais elle ne saurait être réellement absente. L'acte social par excellence, c'est l'insertion des membres dans la société. Comment soutenir que cet acte pourrait être le fait d'un homme privé? Autant vaudrait dire que le dernier des citoyens pourrait donner en son propre nom des lettres de naturalisation. Il faut donc que l'autorité de l'Église, c'est-à-dire l'autorité de son chef, intervienne dans le ministre du baptême, quel qu'il soit. Ce n'est qu'à cette condition que le baptême sera *un*, et qu'il sera administré socialement et légitimement.

Et c'est sans doute à cause de cette part que le chef de l'Église prend à notre génération spirituelle que nous l'appelons « le Père commun de tous les fidèles. » Pareillement, lorsque les fidèles, tout en restant dans le corps de l'Église, se séparent de son âme, en commettant le péché mortel, l'autorité du Pape intervient encore dans le ministre du sacrement de Pénitence, afin de les réintégrer dans l'alliance primitive et de les réconcilier avec Jésus-Christ. En un mot, l'autorité du Pape concourt dans tous les actes légitimes du ministère ecclésiastique.

Mais, hâtons-nous de le dire, ce n'est pas seulement par cette intervention et ce concours général de son autorité que le chef de l'Église contribue à unir les hommes avec Dieu. Il le fait d'une manière plus manifeste par son action propre et personnelle sur l'Église.

Ainsi, par la surveillance universelle qu'il exerce sur l'enseignement des pasteurs, sur les livres impies et sur toutes les doctrines funestes, il empêche qu'aucune erreur ne vienne rompre l'union des intelligences avec le Verbe divin; et, par l'enseignement solennel qu'il distribue au monde dans ses bulles et dans ses lettres encycliques, il éclaire et fortifie sans cesse la foi des peuples.

Cette foi, il travaille aussi à la répandre au loin au delà des frontières de l'Église, soit en excitant au cœur des missionnaires

l'ardeur du zèle apostolique ; soit en envoyant de tous côtés ses délégués et ses vicaires, lesquels parcourent en son nom toutes les routes du monde pour imprimer partout une direction sûre et stimuler l'activité des ouvriers évangéliques[1].

En même temps il maintient dans leur intégrité les lois et les règles sacrées du devoir. Inébranlable, il les défend contre toutes les passions déchaînées et contre toutes les fureurs de l'esprit du mal. Il proteste contre les scandales et les désordres. Il réforme, s'il est nécessaire, les pasteurs et les ouailles ; et, comme Jésus-Christ s'était armé de fouets vengeurs pour chasser les vendeurs du temple, lui, armé des foudres de l'excommunication, chasse du sein de l'Église les rebelles opiniâtres ; et, son regard embrassant toute la voie, il gouverne l'Église militante et la dirige sûrement vers le terme de son pèlerinage.

Sa voix paternelle presse, encourage, ranime et console. Il ramène doucement ceux qui s'égarent. De temps à autre il proclame les grandes amnisties de la divine miséricorde, ces jubilés qui produisent dans les âmes tant de fruits salutaires. En plaçant de nouveaux bienheureux sur les autels, il vient avec une merveilleuse opportunité donner au siècle de grands exemples, aux fidèles des modèles et des protecteurs. Il fournit à la piété un doux et puissant aliment, en instituant les fêtes et en consacrant les dévotions qui réveillent l'ardeur de la sainteté.

L'histoire de l'Église dans son entier constate avec éclat la sollicitude, la persévérance, le succès avec lesquels les papes se sont acquittés de la tâche immense que Jésus-Christ leur a confiée.

Qui ne sait ce qu'ils ont fait pour ramener à l'Église et à Dieu les peuples barbares, les infidèles, les hérétiques?

Qui ne sait au prix de quels efforts surhumains ils ont main-

[1] On connaît les attributions et les fonctions de la Congrégation romaine *De propaganda fide*.

tenu la pureté de la foi contre les tentatives sans cesse renaissantes de l'hérésie; l'unité de communion contre les tendances schismatiques; la pureté des mœurs chrétiennes et la sainteté du mariage contre les passions brutales des peuples et des rois; et enfin, contre les influences perverses du siècle, la sainteté des mœurs sacerdotales, à ces époques surtout où le clergé semblait fléchir presque en masse sous l'influence des causes corruptrices?

Sans les papes, « c'en était fait de l'Église, humainement par-« lant. Elle n'avait plus de forme, plus de police, et bientôt plus « de nom[1]. »

« Si le christianisme, » dit le savant Hurter, « n'a pas été refoulé « comme une secte sans valeur dans quelque coin du globe; s'il « n'a pas été réduit à une simple formule, comme les religions « de l'Inde, on le doit à la vigilance, à la sévérité des Pontifes « romains, à leurs soins constants pour maintenir le principe « d'autorité dans l'Église[2]. »

Nous ne pouvons rappeler ici tout ce qu'ont fait les Papes pour le bien et le perfectionnement de l'Église et de l'humanité[3]. Mais il est un point que nous ne pouvons passer sous silence, ne serait-ce que pour répondre à une vulgaire objection; je veux parler des exemples que les Papes ont donnés au monde. Jésus-Christ avait dit à saint Pierre : *Tu me sequere*[4]; marche sur mes traces et sois semblable à ton maître jusque dans le supplice qui terminera ta vie[5]. Les successeurs de Pierre ont entendu cette invitation de l'Homme-Dieu. Combien d'entre eux l'ont suivi jusqu'à la mort! Combien d'autres ont jeté sur le monde l'éclat

[1] De Maistre. — *Du Pape*, l. II, ch. VII.

[2] Hurter, *Innocent III*. — On sait que l'illustre auteur était encore protestant au moment où il écrivait ce livre.

[3] Nous espérons revenir sur ce sujet dans un autre article, où nous aurons occasion de compléter et de justifier par les faits plusieurs idées que nous n'avons pu qu'indiquer dans ce travail.

[4] Joan., XXI, 22.

[5] Voir le contexte.

d'une sainteté digne du chef de la société des saints, et ont excellemment accompli le grand devoir de l'exemple, que le premier des Papes rappelait à tous les pasteurs de l'Église : *Forma facti gregis ex animo*[1] ! Ce n'est pas en vain que le siége de Pierre a été appelé le *Saint-Siége*. Les rares exceptions qu'on a signalées sont tout juste assez nombreuses pour attester cette formidable vérité, que l'homme peut toujours abuser des plus grandes grâces de Dieu. Mais que sont ces taches dans la papauté? Comme les taches du soleil, elles s'effacent dans le rayonnement d'une éblouissante lumière[2]. Disons-le sans crainte, il n'a fallu rien de moins qu'un miracle permanent de la divine Providence pour maintenir sur le trône de Pierre une si magnifique succession de vertus et de beaux exemples, et pour produire tant de glorieux Pontifes qui ont pu si justement dire aux peuples, comme l'Apôtre des nations : « Marchez sur mes traces, comme je marche sur les traces du Christ[3]! »

IV

Résumons et concluons. Nous avons montré dans ces derniers aperçus que l'adhésion au Pape est la condition ordinaire de notre union avec Jésus-Christ, et que la communion extérieure est le vestibule qui nous conduit à l'âme de l'Église. Nous avons vu que le Pape intervient par son autorité dans tous les actes des ministres de l'Église qui ont pour but la sanctification des âmes, en sorte qu'on pourrait définir cette autorité : la grande puissance attractive qui ramène perpétuellement les hommes à Dieu. Nous

[1] I Petr., v, 5.
[2] Il y a des esprits mal faits qui ne savent voir dans l'histoire que les faiblesses de la papauté. « Les myopes, dit le comte de Maistre, ne doivent pas lire l'histoire. Ils perdent leur temps. »
[3] Philip., III, 17.

avons vu que le vicaire de Jésus-Christ, par son action personnelle, par ses exemples même, a toujours travaillé et travaille sans cesse à perfectionner l'humanité et à l'unir de plus en plus avec Dieu.

L'Église catholique sait bien ce qu'est le Pape. Elle ne voit plus en lui un homme mortel, le pêcheur de Galilée ou le pâtre de Montalte; elle voit celui à qui le Christ a dit : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » — « Pais mes agneaux, pais mes brebis! »

Voilà ce qui explique tous les sentiments que les vrais fils de l'Église professent hautement à l'égard du Pape. Voilà la raison profonde des grands devoirs auxquels ils se tiennent obligés envers lui.

Delà ces marques de vénération que la foi des peuples déploie en son honneur, et ces témoignages de respect qui laissent parfois douter si on ne les rend qu'à un homme. Les plus hautes majestés de la terre se sont inclinées devant le Pape. Charlemagne[1] se mettait humblement à genoux aux pieds du vicaire de Jésus-Christ. Il n'est pas surprenant que tout genou fléchisse devant la personnification de la puissance du Christ.

De là aussi cette religieuse obéissance que les catholiques s'empressent de témoigner à tous ses ordres; résister à une condamnation portée par le chef de l'Église, c'est marcher à la perdition! Qui le méprise méprise Jésus-Christ ; cela est vrai au pied de la lettre.

Quiconque est dévoué à Jésus-Christ professe pour le Pape un dévouement sans borne. Plus on aime Jésus-Christ, plus on aime le Pape; comme au contraire, plus on hait Jésus-Christ, plus on hait le Pape. Ces deux amours sont en raison directe l'un de l'autre, comme ces deux haines sont dans une proportion invariable. C'est une loi dont l'histoire donne la démonstration, que le monde suive dans ses annales ces deux grands courants

[1] De Maistre.

qui se sont établis depuis la fondation de l'Église, le courant qui entraîne vers la Papauté et le courant qui en éloigne, le courant de l'amour et celui de la haine.

A notre époque, des raisons graves obligent les catholiques à un dévouement plus absolu au vicaire de Jésus-Christ.

L'esprit de Dieu qui anime l'Église imprime de tous côtés une impulsion extraordinaire vers l'unité. La réforme du seizième siècle, en introduisant l'esprit révolutionnaire dans le christianisme, a imprimé à toutes les autorités une secousse dont le contre-coup a longtemps agité, et agite aujourd'hui plus que jamais le monde. Le remède à ce mal profond ne serait-il pas dans un ralliement plus compacte et plus décisif autour de l'autorité tutélaire qui protége toutes les autres? Et la Providence ne pousse-t-elle pas les esprits dans cette voie, précisément parce qu'elle ne veut pas que les sociétés meurent, mais qu'elles vivent?

La tactique suivie par l'esprit du mal nous donne aussi de salutaires enseignements. Exploitant à son profit les vastes ressources créées par les progrès industriels, l'esprit du mal régularise son armée et la concentre chaque jour davantage dans une infernale unité. Tous les ennemis de Dieu et de la société semblent animés d'un même souffle et travaillent comme un seul homme à une même conspiration qui enveloppe le monde. Nul ne saurait mesurer l'effroyable explosion qui éclatera le jour où cette conspiration aura consommé son œuvre, si toutefois Dieu permet qu'elle la consomme jamais. A l'heure qu'il a marquée, le Seigneur se lèvera et ses ennemis seront dissipés.

Il n'y aura pas de dissidences parmi les vrais catholiques au sujet de la souveraineté temporelle qui préoccupe aujourd'hui si vivement tous les esprits. Rome a parlé ; l'épiscopat catholique, d'un concert unanime, a joint sa voix à celle de son chef. L'Église universelle a parlé par tous les organes de son enseignement; et parmi ses enfants, une multitude d'esprits dévoués ont répondu avec éclat à tous les sophismes et à tous les mensonges de la révolution. De toutes les grandes causes portées dans notre

siècle devant le tribunal de l'opinion, aucune peut-être n'a été défendue et vengée avec un tel poids d'autorité, de raison et de talent. Les âmes loyales, dans les rangs du protestantisme lui-même, ont rendu justice au bon droit; et quant aux consciences catholiques, elles ont adopté de toute l'énergie de leurs adhésions ces dernières conclusions du débat formulé par l'illustre champion de la souveraineté pontificale :

« Il faut, pour la sécurité spirituelle de l'Église et la nôtre, *que le Pape soit libre et indépendant*;

« Il faut que cette indépendance *soit souveraine;*

« Il faut que le Pape soit libre et *qu'il le paraisse;*

« Il faut que le Pape soit libre et indépendant *au dedans comme au dehors*[1]. »

Est-ce que la ville sainte deviendrait la capitale de la révolution européenne?

Dieu lui donna des destinées tout autres !

Jérusalem autrefois était « le pôle des espérances pour toutes les nations. » De tous les points du globe, les Juifs fidèles se tournaient vers son temple, rendez-vous de la prière commune et des vœux des enfants du Seigneur. Les peuples païens eux-mêmes, guidés *par de mystérieux pressentiments*, semblaient aspirer vers le saint lieu. Plus tard Jérusalem vit dans son sein le désiré des nations; elle fut le berceau de l'Église naissante. Jérusalem alors était la capitale du royaume de Dieu sur la terre.

Mais la divine justice avait condamné la ville déicide. Pierre, chef de l'Église, alla transporter loin d'elle son siége, fondement des Églises. Dès lors le pôle visible du monde surnaturel se trouva déplacé pour toujours : Pierre le fixa à Rome.

Et depuis Rome est la grande métropole de l'Église catholique.

« C'est là, » comme on l'a dit dans un splendide langage, « c'est là que le Christ accomplit sa promesse d'être avec nous tous

[1] *La Souveraineté pontificale,* par Mgr l'évêque d'Orléans, 2e édit., p. 38.

les jours, jusqu'à la consommation des siècles; c'est de là que sa croix toujours vivante rayonne sur l'occident, patrie de la civilisation, et sur tout le reste de l'univers pour l'illuminer et le vivifier. L'antique Sion conserve les monuments et les traces de la douloureuse passion du Christ; mais c'est Rome, la Jérusalem nouvelle, qui est devenue le réservoir et le vase du sang rédempteur; c'est elle qui le verse et le sert au monde entier par tous les canaux de la juridiction, par tous les conduits du sacerdoce[1]... »

Rome est cette montagne entrevue par le prophète, élevée au-dessus de toutes les collines, et vers laquelle affluent toutes les nations pour y chercher la lumière du Seigneur, la voie sainte et la grâce qui donne la vie.

Rome représente dans la personne du vicaire de Jésus-Christ, chef de la famille humaine, la grande unité et la fraternité du genre humain.

Rome, c'est la patrie de tous les enfants de l'Église; car l'Église catholique est *Romaine*, et tous les catholiques sont *Romains* [2].

C'en est trop pour que l'esprit du mal puisse regarder Rome d'un œil indifférent. La révolution s'est chargée de remplir ses desseins de haine et de vengeance. « *Extirper de l'Italie le chancre de la Papauté;* » voilà son but. Avec son cynisme brutal, elle l'a proclamé à la face du monde.

Le monde est averti. La papauté est menacée; l'Église est menacée; tout est menacé. Car qui dira où sont les droits, les

[1] Discours et instructions pastorales de Mgr l'évêque de Poitiers, t. III, p. 717.

[2] Un missionnaire écrivait naguère un détail qui nous a paru touchant. Les Indiens parmi lesquels il réside manifestent un désir extraordinaire de voir la ville éternelle. Un jour ils lui demandèrent de quel côté de l'horizon elle était placée; et quand la direction leur eut été indiquée, ils y tendirent les regards et les bras avec une extrême ardeur. (*Annales de la propag. de la foi.* — Janvier 1861.) — Est-ce ainsi que les peuples aspireraient vers Rome, si elle était transformée en club central de la démagogie?

vrais intérêts, les sécurités, qui ne sont pas solidaires de ceux de la Papauté et de l'Église ?

Un écrivain protestant a signalé avec une admirable justesse le vrai caractère du mouvement révolutionnaire. « Pour le monde catholique, » dit-il, « le Pape est le vicaire de Jésus-Christ. C'est donc contre le règne du Christ qu'on s'insurge, lorsqu'on se soulève contre le règne, même temporel, du Pontife romain[1] ! »

Aussi les catholiques n'auraient-ils rien à attendre des hommes et des moyens humains, ils peuvent tout attendre de Dieu et des moyens divins. La croisade de la prière a reçu des promesses infaillibles. La confiance en Dieu n'est jamais trompée.

L'exemple nous est donné par le plus magnanime des Pontifes. Pie IX prie et se repose dans la certitude de ses espérances.

Ah ! ce père béni ! Les larmes montent aux yeux à la vue de si grandes douleurs ! Jamais peut-être le Sauveur des hommes n'avait été représenté dans son vicaire avec des traits plus touchants et plus aimables. C'était l'ineffable mansuétude de l'Homme-Dieu ; c'était sa généreuse bonté qui passait en faisant du bien à tous, et qui aimait tant à pardonner ! Et le voilà, comme son divin Maître, renié, trahi par l'ingratitude, livré à la dérision de ses ennemis, bien près du Calvaire ! Et pourtant quelle sérénité au milieu des outrages ! quelle force et quelle divine fermeté !

Notre époque assurément sera à bien des égards une des plus flétries de l'histoire. Mais l'Église y apparaîtra grande ! grande dans ses enfants fidèles, dans ses martyrs de la foi, dans ses martyrs de la papauté ! grande dans son épiscopat, et en particulier dans ce glorieux épiscopat français, à qui est réservée une des plus belles pages des annales de l'Église ! grande surtout dans ce Pontife, la plus suave majesté qui ait été présentée depuis longtemps à l'admiration de la terre !

[1] Dr Henri Leo, *Volksblatt de Hall*, janvier 1860.

Nous serons saintement fiers de cette incomparable grandeur. La gloire du père est la gloire des fils. Et nous continuerons de donner à son cœur affligé la consolation qui lui est la plus douce, celle de nous voir serrés autour du siége de Pierre, et par conséquent forts de la force de Dieu.

Une voix auguste a dit : « L'homme meurt ; mais le Pape ne meurt pas ! » Le Christ est immortel dans sa propre personne. Il l'est aussi dans son vicaire et son image ! *Christus non moritur*[1] *!*

[1] Rom, VI, 9.

P. TOULEMONT.

L'ÉGLISE ROMAINE

ET

LA GRANDE-BRETAGNE

AVANT LA CONQUÊTE NORMANDE

EXAMEN CRITIQUE DU SYSTÈME DE M. AUGUSTIN THIERRY ET DE QUELQUES AUTRES HISTORIENS MODERNES

> Transporter dans les temps anciens les idées du siècle où l'on vit, c'est la source la plus féconde d'erreurs.
>
> MONTESQUIEU.

Cinq ans ne se sont pas écoulés depuis que la mort a brisé la plume de M. Augustin Thierry, et déjà autour de cette grande renommée les mille voix de la presse commencent à faire silence. La religion, que ses écrits avaient trop longtemps attristée, fut consolée à son heure suprême[1] ; et les amis du célèbre académicien, accourus pour lui rendre un dernier hommage, louèrent sur sa tombe entr'ouverte les qualités de l'homme et le mérite de l'écrivain, sans avoir à lui faire honneur de ce rationalisme hardi où il se trouva de bonne heure engagé[2],

[1] Voir, dans le *Correspondant* du 25 juin 1856, la lettre si intéressante où le P. Gratry raconte à monseigneur l'archevêque de Paris les derniers moments de M. Thierry. — Voir aussi les journaux religieux du temps.

[2] *Dix Ans d'études historiques*, préface de la dernière édition, Furne, 1851.

mais d'où l'étude, la réflexion, la droiture du cœur, finirent par retirer sa belle intelligence. La vérité catholique a donc pu se glorifier d'une nouvelle et noble conquête. Oui, malgré certaines interprétations, encore moins habiles qu'intéressées, qui auraient bien voulu transformer le retour de M. Thierry en une simple démarche de bon ton [1]; malgré certaines biographies, qui jettent un voile trop discret sur ses éclatantes rétractations [2], un fait est demeuré constant : c'est que l'Église, une fois de plus, « a servi d'asile au rationaliste fatigué et résolu désormais de se soumettre à son autorité divine. » Telles sont les propres paroles, paroles à jamais mémorables, de l'illustre converti.

Ainsi, loin de moi la pensée de troubler le repos de cette cendre, deux fois sacrée par nous! Volontiers, empruntant la voix de cette religion sainte qui recueillit avec une maternelle tendresse le dernier soupir du chrétien mourant, nous aimons à redire sur sa tombe la touchante prière : Qu'il repose au sein de l'éternelle paix!

Et comment ne pas honorer la mémoire de cet homme extraordinaire, qui à vingt-neuf ans perd la vue au milieu de la poussière des bibliothèques, et mérite que Chateaubriand salue déjà en lui l'*Homère de l'histoire;* qui, triomphant de ses infirmités précoces, poursuit avec une indomptable ardeur ses études favorites, revoit ses premiers écrits, en compose sans cesse de nouveaux, et parvient à cette admirable perfection de style, gage pour ses travaux d'une véritable durée; qui enfin, désabusé et revenu au Dieu de l'Évangile, apporte à une rédaction définitive de ses ouvrages cet empressement à la fois sublime et fatal qui hâta peut-être sa mort, mais en attachant à son nom le glorieux souvenir du dévouement à la vérité [3]?

C'est l'édition définitive des œuvres de M. Thierry. L'auteur y a fait quelques corrections. Nous ne citerons que celle-là. — Cf. *Assemblée nationale* du 13 et 14 mai 1857, articles de M. Rollet, ancien secrétaire de M. Thierry.

[1] *Athenæum français* du 31 mai 1856.

[2] *Magas. pittor.* Juin 1856.

[3] Lettre du P. Gratry, déjà citée.

Ah ! que n'a-t-il pu achever lui-même cette révision, désormais impossible? Mais hélas ! l'homme a disparu, et ses livres sont restés ; ils sont restés, pleins de funestes erreurs, que de fréquentes réimpressions propageront à l'infini, et qui appellent une réfutation. Car, si la bonne foi et la tombe ont des droits que nous respectons, l'Église et Dieu ont aussi les leurs, qu'il faut bien essayer de défendre. D'ailleurs, « ouvrier de Dieu par l'intention » comme il s'appelait lui-même dans les confidences de l'amitié [1], M. Augustin Thierry (la divine miséricorde ne nous permet-elle pas cette espérance?) aura sans doute trouvé place parmi les serviteurs fidèles, bien qu'il ne soit venu qu'à la onzième heure faire hommage de son travail.

Il ne pourra donc voir avec peine une main bienveillante reprendre en sous-œuvre le travail de révision sévère qu'il faisait subir à ses écrits. Tel est le but de cette étude pour une des plus graves questions soulevées par les aperçus de M. Thierry sur l'histoire religieuse de l'Angleterre. Nous venons, après lui, constater, décrire, apprécier le rôle important qui appartient à l'Église romaine dans l'établissement et la propagation du christianisme parmi les premiers habitants de la Grande-Bretagne, et ensuite parmi leurs conquérants anglo-saxons. Autour de ce point central viendront naturellement se grouper quelques-unes des idées générales que ramène sans cesse la polémique contemporaine.

Entre beaucoup d'écrivains distingués qui ont traité en sens divers et d'une manière plus ou moins directe le même sujet, la reconnaissance nous fait un devoir de nommer ici M. Ozanam et M. l'abbé Gorini, dont les recherches, comme on le verra, ont souvent dirigé les nôtres. Ces deux hommes supérieurs, non moins chers à la science qu'à la religion, et tous deux, hélas! prématurément associés dans la mort à celui qu'ils avaient combattu par de si nobles armes, ont exploré avec la plus curieuse

[1] Lettre du P. Gratry.

activité le champ où nous nous engageons à leur suite. On a pensé néanmoins qu'entre leurs publications, du reste si différentes, il y avait place encore pour une dissertation utile qui, sans prétendre mieux faire, essayerait de faire autrement.

Combiner, dans la mesure que comportent les données positives de l'histoire, l'intérêt et le mouvement progresssif de la narration avec la rigueur philosophique d'une thèse, faire marcher de front la discussion et les faits, tel est le problème que nous avons tenté de résoudre; avec quel succès? le lecteur en jugera. Trop heureux si nos humbles efforts, concentrés sur un seul système et sur l'application qui en a été faite à l'histoire du christianisme dans la Grande-Bretagne, contribuaient à dévoiler la tactique de certains adversaires de la religion, et à convaincre d'inanité le reproche d'ambition mondaine qu'ils aiment à formuler contre les conquêtes spirituelles de l'apostolat catholique!

Avant d'engager la discussion, il est absolument indispensable de bien connaître la double pensée, sociale et religieuse, qui anima presque tous les travaux de M. Thierry. Notre tâche est ici fort aisée, puisqu'il a pris la peine de résumer fidèlement sa théorie dans l'introduction de son œuvre de prédilection, cette brillante *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands*, qu'il appelle avec tant de raison « son épopée[1], » et où il déploie en effet toutes les qualités poétiques de ses deux modèles favoris, Chateaubriand et Walter Scott.

Voici d'abord l'idée politique au triomphe de laquelle M. Thierry a consacré les plus belles années de sa vie et la plus grande force de son talent. « Les classes supérieures et inférieures, imprimait-il encore en 1851[2], qui aujourd'hui s'ob-

[1] *Dix Ans d'études*, préf., p. 13 : « Je résolus de bâtir enfin mon épopée. »
[2] *Histoire de la Conquête*, introd., p. 7 et suiv.

servent avec défiance ou luttent ensemble pour des systèmes d'idées et de gouvernement, ne sont autres, dans plusieurs pays, que les peuples conquérants et les peuples asservis d'une époque antérieure... La race des envahisseurs est restée une classe privilégiée,... elle a dominé sur la masse laborieuse et paisible. La race envahie, dépouillée de la propriété du sol, du commandement et de la liberté,... a formé comme une société séparée à côté de l'association militaire des conquérants... Cette classe s'est relevée à mesure que s'est affaiblie l'organisation féodale de la noblesse. »

Ce hardi point de vue naquit de très-bonne heure dans l'esprit de M. Thierry. « Un jour, raconte-t-il ailleurs [1], que je venais de relire attentivement quelques chapitres de Hume, je fus frappé d'une idée qui me parut un trait de lumière, et je m'écriai en fermant le livre : *Tout cela date d'une conquête*; *il y a une conquête là-dessous*. Sur-le-champ je conçus le projet de refaire, en la considérant de ce nouveau point de vue, l'histoire des révolutions d'Angleterre; et la première partie de mon esquisse, le premier essai que j'ai tenté en ce genre, parut bientôt dans le *Censeur Européen*. » C'était en 1817. A cette époque, le langage du jeune écrivain était violent [2]; l'âge et la réflexion le rendirent plus modéré; mais la pensée dominante demeura toujours la même. C'est elle qui dirigea ses vastes recherches sur l'affranchissement des communes [3], et qui lui fit voir, dans « cette révolution communale, » le simple recouvrement de droits trop longtemps méconnus, tandis qu'elle fut aussi, pour une bonne part, l'œuvre des circonstances, de la politique royale et de l'action bienfaisante du clergé. On trouve encore des traces nombreuses du même principe dans son dernier ouvrage, où il décrit la formation et les progrès du tiers état en France. Enfin,

[1] *Dix Ans d'études*, préf., p. 2.

[2] *Dix Ans d'études*. Voir surtout VIII, IX, XIII, etc.

[3] *Récits mérovingiens*, t. I. — *Considérations sur l'histoire de France*. — Cf. *Lettres sur l'histoire de France*.

il n'est pas jusqu'à son système d'*Onomatologie* historique, qui ne soit un fruit de cette même tendance. Pourquoi cette opiniâtre persistance à restituer aux noms de ses personnages leur forme primitive, romaine, celtique ou tudesque? Tout simplement afin de mieux marquer la distinction des races et des époques. Telle est à peu près l'unique raison de cette innovation bizarre, que le prestige même de son talent n'a pu faire adopter : qu'on lise sa réplique, un peu chagrine à Charles Nodier, qui, sous le titre de *Docteur Néophobus*, l'avait spirituellement raillé à ce sujet dans la *Revue de Paris*[1].

On le voit, tout s'enchaîne dans les travaux de M. Thierry; tout concourt à faire ressortir ce qu'il aurait volontiers appelé une des lois les plus importantes de la science historique, loi qu'il nous autoriserait, sans aucun doute, à formuler en ces termes ou autres pareils : bouleversements politiques, troubles civils, malaise social que présentent à diverses époques les annales de la France, depuis les guerres de Clovis jusqu'aux menaces contemporaines du socialisme, en passant par la Ligue et 93 ; en un mot, tous les événements qui ont un caractère vraiment national peuvent et doivent plus ou moins s'expliquer par la rivalité traditionnelle de deux races, la race envahie des Gaulois et la race envahissante des conquérants germains. Dans la Grande-Bretagne, une semblable lutte a existé, d'abord entre les Bretons et les Anglo-Saxons, puis entre ces derniers et les Normands; elle y a produit les mêmes résultats et amené de siècle en siècle les mêmes catastrophes.

Notre dessein ne saurait être de discuter dans son ensemble ce système séduisant, mais évidemment sujet à bien des applications arbitraires : l'exposé qui précède sera pour beaucoup d'esprits sages une réfutation suffisante. Qu'il nous soit au moins permis de voir dans cette théorie la généreuse illusion d'une âme passionnément amie de la justice et de la liberté.

[1] *Dix Ans d'études*, XVIII.

Deux mots de réflexion trouvent ici leur place.

Supposons que, dans un tête-à-tête familier avec le docte académicien, quelqu'un de ses collègues de l'Institut lui eût tenu à peu près ce langage : « Dites-moi, monsieur, je vous prie, vous le zélé défenseur des droits séculaires du peuple; vous qui avez décrit un jour, avec d'éloquentes colères, les longues infortunes de *Jacques Bonhomme*, gémissant depuis la conquête germanique sous le joug d'une intolérable oppression, et ne parvenant pas encore à secouer ce joug tyrannique dans le suprême effort de la Révolution française [1]; vous enfin, l'ennemi déclaré de la race envahissante, êtes-vous bien sûr de ne pas lui appartenir? êtes-vous fils de Franc ou fils de Gaulois? Quel est le sang qui coule dans vos veines? Votre nom m'inquiète et ferait soupçonner une origine très-peu celtique. Que vous en semble? » Nous l'affirmons sans crainte, M. Thierry n'aurait su que répondre; et, depuis Charlemagne, au moins depuis la bataille de Fontenay [2], y a-t-il eu beaucoup de Français que le même question n'eût jetés dans le même embarras? D'ailleurs, pour expliquer les révolutions sociales et politiques qui ont agité les nations avant comme après l'invasion des Barbares, il suffit bien du libre jeu des passions humaines sous l'action modératrice de la Providence.

Ces éclaircissements nous ont paru nécessaires pour bien faire comprendre le côté de cette immense théorie qui s'applique à l'histoire de l'Église. Laissons parler l'éminent écrivain : « L'examen approfondi de tous les phénomènes politiques qui accompagnèrent les conquêtes du moyen âge, et l'observation du rôle qu'y joua la religion, m'ont conduit à une nouvelle manière de considérer les progrès du pouvoir papal et de l'unité catholique. Jusqu'ici les historiens ont présenté ce pouvoir comme s'étendant uniquement par une influence métaphysique, comme

[1] *Dix Ans d'études*, IX. Histoire véritable de Jacques Bonhomme, d'après les documents authentiques.

[2] Joseph de Maistre, *Du Pape*, édit. 1845, Discours préliminaire, p. 7.

conquérant par la persuasion; mais il est certain que ses conquêtes, ainsi que toutes les autres, se sont effectuées par les moyens ordinaires, par des moyens matériels; si les Papes n'ont pas fait en personne d'expéditions militaires, ils se sont associés à presque toutes les grandes invasions et à la fortune des conquérants, même de conquérants encore païens. C'est la destruction des Églises indépendantes, opérée dans l'Europe chrétienne concurremment avec celle des nations libres, qui a donné de la réalité au titre d'universelle, pris par l'Église romaine longtemps avant que ce titre lui convînt. Depuis le cinquième siècle jusqu'au treizième, il n'y a pas une seule conquête qui n'ait profité à la cour de Rome, autant qu'à ceux qui l'avaient opérée par la lance et l'épée. Ce point de vue encor inaperçu de l'histoire du moyen âge m'a conduit, à l'égard des différentes Églises nationales que l'Église romaine appelait hérétiques ou schismatiques, au même genre d'intérêt et de sympathie dont j'ai parlé plus haut relativement aux nations elles-mêmes. Comme celles-ci, elles ont succombé, sans qu'il existât aucun droit contre elles; et l'indépendance qu'elles revendiquaient pour leurs doctrines, et leur gouvernement était une partie de cette liberté morale consacrée par le christianisme[1]. »

Voilà une de ces tristes pages qui, aux yeux de certains hommes, seraient de nature à rendre gravement suspecte la sincérité de l'historien. Heureusement une bouche vénérée nous a conservé de M. Thierry une parole qu'il nous est permis d'opposer aux assertions qui précèdent. « Un jour, » racontait M. Hamon aux amis de l'illustre défunt réunis autour de son cercueil, « un homme qui se croyait habile en histoire se permit de dire en sa présence que la papauté était une institution humaine qui remontait au quatrième siècle. « Vous vous trompez, reprit « aussitôt le véritable historien, la papauté remonte jusqu'à saint

[1] *Hist. de la Conq.*, introd., p. 13.

« Pierre, et par saint Pierre à Jésus-Christ, le divin fondateur « de l'Église[1]. » Pouvait-on désirer un aveu plus formel?

Et d'ailleurs, à la fin d'une longue et honorable carrière, au moment de franchir le seuil de l'éternelle vie, M. Thierry a déclaré que la bonne foi avait toujours guidé sa plume[2]; une parole comme la sienne mérite d'être crue : Dieu seul a le droit de pénétrer plus avant dans le sanctuaire de l'âme.

Offrons toutefois à l'attention du lecteur quelques rapprochements de textes dont il n'aura pas de peine à saisir la portée.

Un peu avant les lignes que nous avons transcrites, M. Thierry avait fait remarquer[3], et c'est une idée sur laquelle il revient ailleurs[4], que seulement de nos jours l'histoire de France a commencé à être bien comprise : les chroniqueurs féodaux virent partout la féodalité, les royalistes partout la monarchie, les philosophes du dix-huitième siècle partout le peuple et la liberté : « Ils ont traité les faits avec le dédain de la raison et du droit. » Mais, ajoute-t-il par un mouvement de noble fierté, « aujourd'hui il n'est plus permis de faire l'histoire au profit d'une seule idée. » A la bonne heure; voilà un progrès. Mais pourquoi donc, immédiatement après cet hommage rendu à l'école nouvelle, le même M. Thierry vient-il nous exposer avec complaisance son « point de vue encore inaperçu» de la distinction des races? Pourquoi ce principe nouveau devient-il la base théorique de ses appréciations du passé? Pourquoi faut-il, hélas! qu'à part un certain nombre de beaux récits où les préoccupations du penseur systématique disparaissent sous le goût parfait du coloriste, ses neuf volumes de recherches historiques soient avant tout consacrés à réhabiliter les nationalités vaincues et les religions proscrites? En vérité, si ce n'est pas là faire l'histoire au profit d'une idée, le sens des mots

[1] *Ami de la Religion* du 26 mai 1856 (t. CLXXII, p. 498).
[2] Lettre déjà citée du P. Gratry. Cf. *Ami de la Religion*, loc. cit.
[3] *Hist. de la Conq.*, introd., p. 8.
[4] *Récits des temps mérovingiens*, t. I.

est changé. Il semble impossible de tomber plus manifestement dans le défaut qu'on reproche aux écrivains antérieurs.

Toutefois modérons notre étonnement : M. Michelet, M. Guizot et bien d'autres n'ont pas mieux su éviter le même écueil[1]. Après avoir blâmé dans leurs devanciers des systèmes préconçus, — car aujourd'hui plus que jamais la condamnation des travaux précédents est la préface obligée de toute publication nouvelle, — ils ont imaginé à leur tour des théories non moins absolues et non moins arbitraires. Eux aussi ont subi l'influence de leur siècle. La cause de la liberté civile et religieuse leur est apparue dans une foule d'événements où les acteurs eux-mêmes ne soupçonnèrent jamais qu'elle fût en jeu. Là où l'on avait toujours reconnu la main de Dieu, ils n'ont voulu voir que la main de l'homme, condamnant ainsi leur esprit à mesurer les choses du passé au niveau des passions et des intérêts contemporains.

Au reste, M. Thierry semble avoir formulé d'avance une sorte d'excuse pour lui-même et pour ses émules dans la carrière historique. « On ne peut, dit-il, quelque supériorité d'esprit que l'on ait, dépasser l'horizon de son siècle, et chaque nouvelle époque donne à l'histoire de nouveaux points de vue et une forme particulière. » Il y a ici plusieurs idées à bien démêler. Assurément les siècles ne se ressemblent pas : ils ont chacun leur physionomie propre, qu'ils doivent à la marche progressive des affaires humaines. Toutefois prenons garde d'introduire je ne sais quel éclectisme dans le domaine des faits, et de nous habituer à voir partout des vérités relatives, nulle part la vérité absolue. Il est sans doute des aperçus particuliers, fugitifs, incomplets, qui se succèdent d'âge en âge, et que poursuivent les esprits légers ; mais il est aussi des principes généraux, immuables, éternels, qui demeurent toujours la règle suprême de nos

[1] Guizot, *Essais sur l'histoire de France*, leç. I, et surtout *Histoire de la civilisation en Europe*, leç. I. — Michelet, *Histoire de France*, t. I, liv. I, chap. IV.

jugements et le gage le plus certain de durée pour l'œuvre de l'histoire comme pour celle du philosophe. Autre observation : s'il n'est point d'intelligence qui puisse porter sa vue au delà du siècle présent, s'il faut prendre à la lettre le mot de M. Thierry, pourquoi, lui dirai-je alors, vous montrer si sévère envers vos devanciers? Pourquoi leur contester l'usage d'un droit dont vous profitez vous-même, et qui, selon vos doctrines, est une nécessité pour tout le monde? Craignez que la postérité ne vous fasse pas attendre ses représailles.

Mais qu'importent après tout ces contradictions? Il s'agit d'étudier l'idée nouvelle, ses fondements, ses caractères, ses conséquences. Et cet examen est d'autant plus urgent, que chaque jour semble apporter au système un nouveau degré de consistance. On ne fait presque plus de livre touchant de près ou de loin aux origines des nations modernes, où le principe de la distinction des races ne soit adopté, commenté, appliqué ordinairement sous le double rapport religieux et politique. Louis Blanc s'en est habilement servi pour appuyer le triste échafaudage de ses théories antisociales et antichrétiennes[1]. Nous le rencontrions naguère avec étonnement et regret dans les notes qui accompagnent un charmant recueil des *Chants* de la Bretagne[2]. M. Philarète Chasles, à son tour, s'inspirant sans doute à la même source, ne voit dans l'histoire et les infortunes de Marie Stuart qu'une lutte *jusqu'ici incomprise*,— cela va de soi,— entre le génie déjà civilisé du Midi et le génie encore sauvage du Nord[3]. Inutile de rappeler ici comment le brillant auteur de notre dernière grande *Histoire de France*, M. H. Martin, envisageant le même principe sous un autre aspect, a découvert que c'est à l'esprit druidique et non à l'esprit chrétien que nous sommes redevables de notre incomparable Jeanne d'Arc. Il y a plus : les écoliers de nos lycées retrou-

[1] *Histoire de la Révolution française*, t. I, p. 14.

[2] *Laz-Breiz*, chants bretons recueillis et traduits par M. de la Villemarqué, t. I, p. 27.

[3] *Revue des Deux-Mondes*, Janv. 1841. — Nouv. documents sur Marie Stuart.

vent cette dangereuse tendance, sous une forme communément adoucie, dans les résumés historiques et littéraires de MM. Duruy, Demogeot, Zeller, Fleury, Geffroy et autres écrivains universitaires, constitués en société pour mettre à la portée du jeune âge les travaux moins abordables des maîtres [1]. Enfin, pour qu'on ne nous accuse pas de combattre d'insaisissables fantômes, nous citerons un ouvrage détestable que la justice humaine a cru devoir frapper, peu de temps après que l'auteur avait comparu devant la justice de Dieu. Par l'insulte la plus cruelle à la mémoire et au noble caractère de M. Thierry, Eugène Sue en était venu à se faire l'apôtre de la grande théorie des races, pour convier pratiquement les Français à la révolte, au pillage et à tous les excès [2].

[1] *Histoire universelle*, publiée sous la direction de M. Duruy, Hachette, 1850 et suiv. Environ cinquante vol. in-12. Parmi les volumes déjà parus, voir surtout : *Histoire de France*, par M. Duruy, préface et premiers temps. — *Histoire d'Italie*, par M. Zeller, introduction, etc. — *Histoire d'Angleterre*, par M. Fleury, préface. — *Histoire des États scandinaves*, par M. Geffroy, p. 43, etc. Cette collection, attrayante par la forme, ne se recommande en général ni par la justesse des appréciations, ni par cette haute impartialité dont s'honore la véritable science.

[2] Voir le jugement porté le 25 septembre 1857 sur les *Mystères du Peuple* d'Eugène Sue, 16 volumes, par le tribunal correctionnel de Paris, chambre des vacations. Le tribunal ordonne l'entière suppression de l'ouvrage, et condamne le propriétaire à six mille francs d'amende et à deux mois de prison, l'éditeur à deux mille francs d'amende et à deux mois de prison, l'imprimeur à mille francs d'amende et à un mois de prison. Parmi les considérants, le suivant surtout est remarquable : « *Attendu qu'Eugène Sue représente la France comme ayant été partagée de tout temps en deux races, l'une la race franque, conquérante et oppressive, l'autre la race gauloise, conquise et opprimée; qu'il représente cette division comme ayant traversé les âges, s'étant perpétuée jusqu'à nos jours, et ayant amené l'oppression de la classe de la société qu'il appelle la classe des prolétaires, successeurs des Gaulois, par une autre classe qu'il nomme celle des tyrans couronnés, casqués, mitrés, successeurs des Francs; qu'il excite les premiers à se compter et à faire aux seconds une guerre d'extermination*, etc. » Sauf ces brutales conséquences, la théorie du socialiste n'est-elle pas identiquement celle de l'académicien?

Ce rapide coup d'œil sur les tendances actuelles d'une certaine école historique montre assez la gravité de la question. Ne pouvant l'embrasser dans toute son étendue et sous toutes ses faces diverses, nous examinerons l'application que M. Thierry a faite de son système à l'établissement de la religion chrétienne chez les anciens Bretons, et surtout chez les Anglo-Saxons du futur Royaume-Uni. On sait que saint Grégoire le Grand conçut et dirigea cette dernière entreprise, que saint Augustin de Cantorbéry l'exécuta avec le concours de quelques moines, et que tous deux durent à leur zèle le glorieux surnom d'apôtres de l'Angleterre. Cette conversion de la nation anglaise, sous le roi Ethelbert et la pieuse Berthe son épouse, a la même importance que celle de la nation franque sous Clovis et Clotilde. A ce titre, elle méritait d'être sérieusement étudiée, et l'historien de la conquête n'a pas manqué à ce devoir. Mais, avec les idées préconçues que nous lui connaissons, d'étranges méprises étaient faciles : il ne les a pas évitées. Partant de la fausse hypothèse que, « avant le sixième siècle, toutes les Églises nationales étaient de plein droit, libres du joug de Rome, » il a essayé d'établir le fait de cette indépendance pour l'Église primitive de la Grande-Bretagne, et s'est imaginé y avoir réussi ; nous discuterons ses preuves pièces en main. Fort de cette prétendue démonstration, il n'a pu dès lors prêter au pape Grégoire et à ses envoyés d'autre mobile qu'une ambition pleine d'injustice, de ruse et d'intolérance, par laquelle l'Église romaine a conquis à son autorité les envahisseurs de l'île, mais en s'alliant avec eux, mais en persécutant, en détruisant la vieille Église bretonne, trop jalouse de ses légitimes prérogatives. Pareillement, les moyens employés pour mener à bonne fin ce grand ouvrage lui ont paru bizarres, bas, intéressés, quelquefois cruels, presque toujours indignes d'hommes apostoliques : à notre tour, nous allons sonder ces motifs, dire et apprécier ces moyens. Quant aux résultats de la mission romaine, obéissant au même parti pris, il les a dissimulés, amoindris, quelquefois

dénaturés, si bien que le lecteur pourrait les croire nuls, ou peu s'en faut, pour le véritable progrès du christianisme et de la civilisation : nous essayerons de combler ces lacunes et de tracer un tableau abrégé mais fidèle des beaux jours de l'Église anglo-saxonne, cette fille chérie et dévouée de Rome. Voilà donc trois époques bien marquées : chacune va nous apporter son tribut de faits à redresser, d'erreurs à combattre, d'illusions à dissiper ou d'omissions à réparer. Au centre, et comme au point culminant de cette longue carrière, apparaît saint Grégoire le Grand : c'est à lui que nous conduira la première partie de nos recherches; c'est lui qui sera le sujet principal de la deuxième; c'est de lui et de son influence que partira la troisième. Ainsi parviendrons-nous peut-être à réhabiliter aux yeux de tous ce nom à jamais digne de l'admiration et de la reconnaissance des nations chrétiennes !

On le comprend sans peine, un sujet qui n'embrasse pas moins de dix siècles et auquel nos adversaires ont rattaché mille questions accessoires, nous commandera nécessairement quelques digressions et ne nous permettra pas de suivre toujours l'ordre chronologique des événements. Nous avons tâché de faire en sorte que ces écarts, dont nous ne sommes pas responsables, ne se présentent que rarement et tournent au profit de l'intérêt. Nous venons d'exposer notre plan et notre pensée : guidé par ce fil conducteur, on ne pourra s'égarer dans la route.

PREMIÈRE PÉRIODE

L'ÉGLISE BRETONNE AVANT SAINT GRÉGOIRE

En vertu même de l'institution divine, le gouvernement spirituel de l'Église est essentiellement monarchique; et, d'après la définition solennelle de l'Orient et de l'Occident réunis au grand concile de Florence, c'est au Pontife romain, au successeur de Pierre, que Jésus-Christ a confié avec les clefs du royaume des

cieux le plein pouvoir de paître les brebis et les agneaux, c'est-à-dire, d'instruire, de juger, de gouverner souverainement les pasteurs et les fidèles : telle est, telle fut toujours la foi des catholiques. Si nos adversaires voulaient souscrire à cet article de notre symbole, tout serait fini, et la présente controverse n'aurait plus aucune raison d'être. En effet, admettre que le Pape a été divinement établi, après l'Homme-Dieu, le fondement unique, indispensable, universel de la société chrétienne, c'est reconnaître équivalemment que nulle Église particulière ne peut et n'a pu en aucun temps, ni de fait, ni de droit, être indépendante du siége de Pierre, sans se séparer par cela même du Christ et de la vérité. Donc c'est à faux qu'on suppose l'Église bretonne légitimement libre avant saint Grégoire, et asservie contre toute justice par l'ambitieuse politique de ce Pontife; donc, en second lieu, on ne peut parler d'usurpation et de tyrannie quand le vicaire du Pasteur suprême exerce sa divine autorité sur une portion du troupeau commis à sa garde.

Mais ces raisonnements théologiques toucheraient peu les hommes que nous combattons : à notre croyance ils opposent l'histoire; à nos dogmes, des faits. Au reste, ils ne s'attaquent pas directement à cette tradition dix-neuf fois séculaire, qui proclame si haut la souveraine autorité du Siége apostolique; ils se rejettent de préférence sur certains faits particuliers, anciens, obscurs, mal compris et plus mal présentés, où ils essayent de montrer des exceptions inexplicables dans le système catholique. Eh bien! ces conditions de la lutte, si dures soient-elles, nous les acceptons de grand cœur.

I

Et d'abord, sans nous arrêter à ces antiques traditions, qui font porter la foi en Bretagne par saint Pierre lui-même, saint

Paul ou quelques-uns des premiers disciples ; traditions adoptées par le savant Usher et beaucoup d'autres écrivains protestants, recueillies avec tant d'érudition et d'amour par le P. Alford[1] dans ses *Annales de l'Église britannique*, et dont la sévère critique de Lingard[2] fait peut-être trop bon marché : rappelons seulement le double témoignage d'Eusèbe[3] et de Théodoret[4], qui ne permet pas de douter que l'Évangile ait été prêché dans les grandes îles de l'Océan dès les temps apostoliques. Mais dans ces textes et dans plusieurs autres documents qu'on pourrait alléguer, Rome n'apparaît encore que par conjecture.

C'est seulement vers l'an 180 que nous trouvons des relations incontestablement établies entre la Bretagne et le successeur de Pierre. A cette époque, la Bretagne, bien que soumise aux Romains, comptait parmi ses rois, sans doute tributaires, l'arrière-petit-fils de ce vaillant Caractacus, à qui l'empereur Claude avait confié le gouvernement d'une partie considérable de l'île[5]. Son nom primitif paraît avoir été Lleuver Mawr ou grande lumière, d'où sera venu son nom latin de Lucius[6]. On s'accorde à placer sa principauté dans le comté de Monmouth et le Glamorganshire. Après de longues années d'un règne prospère, il résolut d'abandonner le culte druidique, et de se faire initier avec son peuple aux mystères de la religion chrétienne. Il choisit donc deux ambassadeurs, Elfan et Medwy, et leur remet des lettres

[1] *Annales Ecclesiæ Britannicæ*, etc., auctore P. Alfordo, alias *Griffith anglo soc. Jes. theologo*. 4 vol. in-fol. Leodii, 1663. — Vaste arsenal dressé contre les protestants du seizième siècle, mais qui fournit également des armes puissantes contre les modernes adversaires de la suprématie pontificale.

[2] *Antiquités de l'Église anglo-saxonne*. Édit. franc. de 1828, chap. I, p. 2. Cet excellent ouvrage m'a beaucoup servi.

[3] *Demonst. evang.*, lib. I, cap. 17.

[4] *Operum*. t. IV, sermo IX *de legibus*, p. 610. B.

[5] Lingard, Op. et l. cit., p. 3 (texte et note).

[6] Sur Lucius et les faits suivants, voir le bel ouvrage du P. W. Waterworth, *England and Rome*, London, 1854, chap. V.

pour le chef vénéré de cette Église romaine que déjà, vers le même temps, Tertullien[1] et Irénée[2] appelaient « la source de l'autorité et de la doctrine apostolique, la principauté suprême, le lien nécessaire de l'unité. » Il demandait au Pape d'être fait chrétien par son ordre : *Ut Christianus efficeretur per ejus mandatum*. Ce sont les propres paroles du célèbre et antique *Liber Landavensis*, édité à Londres en 1840, par le révérend W. Rees, qui traduit ingénieusement : *per ejus mandatum*, par son moyen, *by his means*[3] ! Éleuthère occupait alors le siége de saint Pierre. Il accueillit avec bienveillance les envoyés de Lucius, s'empressa de répondre aux vœux du prince, et lui renvoya ses députés, Elfan avec la dignité épiscopale, Medwy avec le titre de docteur. Deux autres prêtres, dont les vrais noms paraissent avoir été Dyfan et Ffagan, devaient partager les labeurs des nouveaux missionnaires. Le roi fut baptisé ainsi que son épouse et l'élite de son peuple ; et, toujours par ordre du Pape, on établit en Bretagne une province ecclésiastique dont Landaff fut la métropole. Tel est en substance le récit du *Liber Landavensis*, récit conforme à celui de Bède et de tous les vieux chroniqueurs anglais. Ce grand événement est aussi mentionné par Adon, par le Martyrologe et le Bréviaire romain; il revient fréquemment dans les chants si populaires des *Triades;* les prélats bretons le rappelèrent lors de la mission de saint Augustin[4]; et l'annaliste Alford, après Baronius, lui applique fort naturellement une phrase autrement énigmatique d'Eusèbe[5], auteur assez voisin des temps de Lucius. Origène[6] et Tertullien[7] semblent également y faire allusion quand ils nous disent qu'avant la fin du deuxième siècle la foi était publiquement professée en Bretagne.

[1] *De Præscriptionibus*, cap. XXXVI.
[2] *Contra Hæreses*, lib. III, cap. III.
[3] *England and Rome*, loc. cit., p. 129 (note).
[4] Gotselinus, *Historia major*, c. XXXII.
[5] *Hist. eccl.* l. V, c. XX.
[6] *Homil. VI in Luc.* et *Homil. VI in Ezech.*
[7] *Adversus Judæos*, c. VII.

Au reste, les écrivains anglicans eux-mêmes, la plupart du moins, ne nient pas le fait de l'ambassade; seulement ils tâchent d'en atténuer la portée et les conséquences. Vains efforts. Jamais, sans admettre que la primauté de saint Pierre était dès lors universellement reconnue, on n'expliquera d'une manière raisonnable la conduite de ce prince breton envoyant demander la foi, et rendre hommage à l'évêque de Rome, et non pas, par exemple, à celui de Jérusalem, d'Alexandrie, ou mieux encore à l'évêque de Lyon, cet illustre saint Pothin dont l'apostolat eut un si grand retentissement dans toute l'Europe occidentale. Les députés de Lucius durent passer par cette métropole des Gaules; mais ils n'eurent garde d'y terminer leur course. Irénée, prêtre depuis 177, disciple et futur successeur de Pothin, aurait pu leur dire : Allez à « Rome, à cette Église, la plus grande et la plus ancienne de toutes, connue dans l'univers entier, fondée par les glorieux apôtres Pierre et Paul. C'est à elle, comme à la fidèle dépositaire des traditions apostoliques, que chaque Église particulière doit s'adresser, afin de confondre ceux que l'amour-propre, la vanité, l'aveuglement ou d'autres motifs entraînent dans l'erreur[1]. »

Les nouveaux chrétiens eurent bientôt l'occasion de signaler la sincérité et la constance de leur foi. La persécution de Dioclétien ne tarda pas à éclater, et l'empire fut inondé du sang des martyrs. La Bretagne eut ses héros : parmi ces glorieux témoins de Jésus-Christ, la piété traditionnelle des peuples a toujours distingué, outre Aaron et Jules de Caerléon, le magnanime saint Alban, dont Bède nous a raconté les combats et le triomphe[2].

La lutte pour la cause sainte ne fit que resserrer les liens qui unissaient l'Église bretonne à l'Église romaine, la fille à la mère. Aussi, dès que le paganisme, vaincu sous Constantin, permit aux évêques de se réunir en concile pour combattre d'autres enne-

[1] Iren. *Cont. hær.*, lib. III, c. VII.
[2] *Hist. eccles. gent. Angl.*, lib. I, c. III

mis, nous voyons les prélats de la Bretagne prendre part à ces augustes assemblées : preuve manifeste que l'île était en communion avec le continent. C'est ainsi qu'au grand concile d'Arles[1], tenu en 314, sous le pape Sylvestre, à côté des évêques d'Italie, d'Afrique, d'Espagne et des Gaules, siégèrent trois évêques bretons : Eburius d'York, Restitutus de Londres, et Adelfius, dont le titre abrégé (Col. Lond.) a fait supposer à Lingard qu'il s'agissait du siége de Lincoln (Col. Lind.), mais qui pourrait bien être le même qu'Édelffed, quatrième évêque de Landaff[2]. Dans une lettre synodale adressée au « très-chéri, très-glorieux et très-saint » Pape Sylvestre, les Pères, d'un commun accord, 1° saluent « avec tout le respect qui lui est dû » le Pontife romain, et se glorifient « du lien de charité et d'unité qui les attache à l'Église catholique notre mère ; » 2° ils regrettent que le Pape n'ait pas pu assister en personne à leurs délibérations : « certains, disent-ils, que sa présence aurait donné une nouvelle force à leur jugement, et mis le comble à leur joie ; » 3° ils déclarent que « le siége de Rome est celui où les apôtres continuent à résider, et où leur sang ne cesse de proclamer la gloire de Dieu ; » 4° ils lui communiquent les « décisions de leur médiocrité, parce qu'ils veulent que celui dont le gouvernement est le plus étendu soit principalement chargé de les notifier à tout le monde ; » 5° enfin, dans le préambule de leurs canons, qu'ils envoient avec la lettre, ils répètent encore « qu'ils lui transmettent ces décrets, fruit de résolutions unanimes, afin que tous sachent ce qu'à l'avenir ils doivent observer. » De pareils documents n'ont pas besoin de nos commentaires.

En 347, nous retrouvons des évêques bretons au concile de Sardique, où fut si solennellement reconnue la suprématie du siége apostolique ; ce fait nous est attesté par saint Athanase lui-

[1] Labb. et Collet. *Conc.* t. I, édit. Venet. 1728. col. 1445 et sq. — Cf. *Serm. Conc. Gall.* t. I, p. 1.

[2] Waterworth, *England and Rome,* l. c.

même[1], présent à cette assemblée, qui ne réunit pas moins de 376 prélats. En 358, du fond de la Phrygie, où Constance l'a exilé, saint Hilaire félicite les évêques de la Bretagne de leur attachement à la foi de Nicée, et se plaint des circonstances qui ne lui permettent pas de recevoir plus souvent de leurs lettres[2]. En 363, le synode d'Alexandrie, présidé et inspiré par l'infatigable Athanase, rend également témoignage à leur orthodoxie dans sa lettre à l'empereur Jovien[3].

A l'arianisme succède bientôt le pélagianisme, et c'est le Pontife suprême qui, « par l'entremise de son légat, le diacre Palladius, envoie au secours de la Bretagne désolée les deux saints évêques Germain d'Auxerre et Lupus de Troyes. » Ces mots sont fidèlement traduits de la chronique de saint Prosper[4]. Il est vrai que d'après Constantius[5], biographe de saint Germain, les deux prélats sembleraient avoir reçu leur mission d'un concile gaulois, tenu en 429 dans la métropole d'Arles. Mais on peut aisément concilier les deux versions. Les circonstances de temps, de lieu, de personnes, tout porte à croire que ce concile, dont l'existence n'est pas douteuse, fut présidé, au nom du pape Célestin, par le diacre Palladius, qui, en vertu de l'autorité apostolique, confirma le choix de l'assemblée et conféra aux deux futurs champions de la grâce divine les pouvoirs que réclamait leur importante mission[6],

N'insistons pas sur l'admirable saint Patrice, dont les prédications accompagnées de miracles transformèrent l'Irlande, et en

[1] *Apol. II*, et *Epist. ad solit. vit. agentes.*

[2] *De Synodis*, in initio.

[3] Theodor. *Hist. eccl.*, lib. IV, c. III. — *Labb.*, t. II, col. 957.

[4] *Chron. ann.*, 429. Css. Florentio et Dionysio.

[5] Constantius, *Vita S. Germani*, c. V (ap. Bolland. 31ª Jul.).

[6] Voir *Appendix* IIª *ad primam partem operum Marii Mercatoris, complectens dissertationes septem quibus integra continetur historia pelagiana*, etc. Patrol. Migne, t. XLVIII, p. 367 et. suiv. Ces dissertations excellentes sont du P. Jean Garnier. S. J.

firent l'île des saints [1]. Lui aussi, après de merveilleuses pérégrinations et bien des aventures qui ont défrayé les légendaires, était venu à Rome, conduit par l'esprit de Dieu. Là, il avait étudié avec beaucoup de zèle les mystères de la religion et la discipline de l'Église. Puis, s'il faut en croire les récits les mieux autorisés, le pape Célestin l'avait renvoyé dans la Grande-Bretagne, en le désignant pour évêque de toute l'Hibernie. Ainsi aurait été fondé le siége métropolitain d'Armagh, qui eut bientôt de nombreux suffragants [2] (432-465).

Cette mission paraît avoir été précédée de quelques années par celle de Palladius, celui-là même sans doute que nous avons vu au concile d'Arles. Prosper, suivi par Bède et une foule de chroniqueurs, rapporte cet événement en ces termes [3]: « Ad Scotos in Christum credentes ordinatur a Papa Cœlestino Palladius et primus episcopus mittitur. » On a vivement discuté le sens de ces derniers mots : cet évêque était-il le premier en date? Était-il le premier en dignité? Mais que nous importe? Dans les deux cas, dit très-bien Lingard [4], Célestin s'est cru le droit d'investir son envoyé d'un véritable pouvoir sur une Église étrangère : que nous faut-il de plus ?

Nous pourrions multiplier nos citations, montrer, par exemple, avec saint Cyprien, ces prêtres bretons « qui osent naviguer vers la chaire de Pierre, » *Navigare audent ad Petri cathedram;* ou avec saint Gildas, ces mêmes prêtres, déjà prévaricateurs, qui reviennent de Rome comblés d'emplois et d'honneurs, salaire du mensonge ou de la simonie [5]. Mais ce que nous avons dit n'est-il pas plus que suffisant pour établir l'origine romaine du christia-

[1] Usher, *De Primordiis Eccles. Britannicæ,* compte environ 750 saints irlandais, de 432 à 665.

[2] Dom Lobineau, *Vie des Saints de Bretagne.* Rennes, 1725, p. 21. — Lanigan, *An Ecclesiastical History of Ireland.* Dublin, 1829, t. I, chap. IV.

[3] *Chron. ann.,* 431. — Cf. eumdem Prosp., *Liber de Gratia Christi contra Cassianum,* cap. XLI.

[4] *Antiq. de l'Église anglo-saxonne,* ch. II, p. 61 (note).

[5] Waterworth, op. et l. cit.

nisme primitif de la Grande-Bretagne et l'union constante, étroite de cette Église avec le Siége apostolique?

Après des faits si nombreux, si éclatants, et pour la plupart si incontestables, que penser de M. Thierry, affirmant sans crainte que « le christianisme des Bretons était le fruit de la prédication de missionnaires venus des Églises d'Orient[1]? » Que penser de M. Michelet, voyant dans l'Église celtique « comme dans celle de Gaule ou d'Espagne, une sœur, une égale de celle de Rome et nullement la fille des Papes; » et ajoutant ailleurs avec une parfaite assurance : « L'Église d'Irlande fut fondée par les Grecs, ainsi que celle de Lyon[2]? » Mais, demandera-t-on, que répondent ces écrivains aux faits et aux documents que nous venons de produire? Ils n'en disent mot. Discrétion vraiment prudente! Il faut donc qu'ils aient à nous opposer des autorités bien graves? Aucune. Assertions gratuites, vagues conjectures, interprétations plus que hasardées, considérations à perte de vue sur le génie celtique, ami de l'indépendance et de l'isolement, hardi, poétique, généreux, dévoué à la cause du malheur, à celle des Stuarts comme à celle des Bourbons, et pour toutes ces raisons, profondément sympathique au génie grec : tels sont les principaux arguments de M. Michelet dans les nombreuses pages qu'il consacre au développement de sa thèse.

Nous devons cependant ajouter qu'il s'appuie encore, parfaitement d'accord en ce point avec M. Thierry, sur les différences de dogme et de discipline qui, selon lui, séparaient essentiellement l'Église celtique du reste de l'Église occidentale, et la rapprochaient de l'Église d'Orient. Cette question mérite, par son importance, un examen spécial, que nous allons entreprendre. Mais auparavant signalons une ou deux autres preuves particulières à M. Michelet. « Le clergé d'Irlande et d'Écosse, dit-il, n'eut pas d'autre langue que la langue grecque pendant longtemps.

[1] *Hist. de la Conq.*, t. I, p. 50. — Cf. p. 66 et p. 81.
[2] *Histoire de France*, t. I, p. 115, 116..., 146..., 253..., 282.

Jean le Scot ou l'Irlandais renouvela les doctrines alexandrines au temps de Charles le Chauve. » Et plus loin : « L'Irlandais Scot traduit les Pères grecs... » Que le clergé celtique du troisième au huitième siècle ait exclusivement parlé grec, ce serait un fait assez extraordinaire et assez peu connu pour qu'en l'affirmant on en donnât les preuves. L'auteur n'en indique aucune, ce qui nous dispense de les réfuter. Deux mots seulement sur Jean Scot ou l'Érigène nous paraissent utiles. 1° De par M. Michelet, Scot est Irlandais : c'est trancher d'un trait de plume un débat, peu grave sans doute, mais qui, depuis des siècles, partage les savants. 2° Il traduisit « les Pères grecs ». Tous, ce serait beaucoup. Lisez : saint Denys, dit l'Aréopagite, et quelques scolies de saint Maxime. 3° Il renouvela le panthéisme alexandrin. Cela n'est point démontré. Penseur subtil et hardi jusqu'à la témérité, il s'attira les justes plaintes du pape Nicolas I; mais son orthodoxie a été soutenue par bien des écrivains; quelques-uns même lui ont décerné l'auréole de la sainteté. Sans aller aussi loin, nous dirons que son grand ouvrage *De divisione naturæ*, malgré des obscurités parfois suspectes, ne décèle ni un incrédule ni un panthéiste[1]. 4° Enfin Jean l'Erigène serait-il tout ce qu'en a fait un caprice de M. Michelet, il ne s'ensuivrait pas rigoureusement, on nous l'accordera sans peine, que l'Église britannique, illustrée par des martyrs plus de six cents ans avant l'existence de ce théologien-philosophe, ait dû nécessairement avoir une origine grecque.

Voyons si les erreurs de nos Celtes prouveront mieux que cette filiation n'est pas une invention frauduleuse des protestants, légèrement adoptée par les historiens modernes.

[1] Consulter *Scot Erigène*, thèse pour le doctorat ès lettres, par M. Saint-René Taillandier, Strasbourg, 1843. Il va sans dire que nous ne nous faisons pas garant de toutes les appréciations de l'auteur. Par exemple, p. 30, il admet, sur la foi de M Thierry, que, même en théologie, l'Église celtique quitta de bonne heure Rome pour Constantinople !

II

La plus grave de ces erreurs est sans contredit le pélagianisme. Cette hérésie eut pour principal auteur un homme originaire de l'île de Bretagne, qui paraît s'être primitivement appelé *Morgan*, équivalent celtique de Pélage[1]. M. Thierry en fait « un prêtre chrétien; » c'est une erreur. Il est certain que Pélage demeura toujours simple laïque. On doute même qu'il ait jamais été moine dans la stricte acception du mot, bien que plusieurs lui donnent ce titre[2]. Venu à Rome vers l'an 380, il se lia d'amitié avec Paulin de Nole, Jérôme et Augustin, ses futurs adversaires. Augustin reconnaît en lui « un génie plein de force, de vivacité et de pénétration[3]; » mais on s'accorde à dire qu'il manqua complétement du don de la parole. Aussi aima-t-il, comme du reste tous les sectaires, à user de voies détournées, de termes ambigus, de livres colportés en secret, pour séduire les esprits simples et les femmes. C'est par anticipation la tactique du jansénisme. Jérôme, avec son énergie un peu sauvage, nous le représente comme un homme « stupide et appesanti par les ragoûts de son pays[4]. » Orose parle dans le même sens[5]. De ces textes on pourrait conclure que cette intelligence dont saint Augustin reconnaît les heureuses qualités naturelles avait fini par s'obscurcir au milieu des fumées de l'orgueil, métamorphose qui n'aurait rien d'étonnant. Quoi qu'il en soit, Pélage, après avoir fait quelques livres aussi pieux qu'orthodoxes, se mit à suivre les leçons d'un prêtre de Syrie, nommé Rufin. Celui-ci était imbu des doctrines de Paul de Samosate et de Théodore de Mopsueste,

[1] Πελάγιος, pelagius, maritime.
[2] *Appendix IIa ad IIam partem operum Marii Mercatoris*, c. IV.
[3] *De natura et gratia*, c. VI et XXXV.
[4] Prol. ad lib. I et III. *In Hieremiam*.
[5] *Apolog.*, c. XXVII.

déjà, dit-on, enseignées par Origène. Le Breton les adopte avec ardeur. La secte prend naissance et ne tarde pas à gagner un utile auxiliaire dans Célestius, auquel se joignirent bientôt Anien et le fameux Julien d'Éclane, si souvent confondus plus tard par l'éloquente dialectique d'Augustin. Ceci se passait à Rome vers l'an 400[1].

Dès lors la nouvelle hérésie se répand sans bruit en Sicile, en Afrique et dans tout l'Orient. Mais déjà la sollicitude épiscopale s'éveille partout : Augustin a élevé la voix. Depuis le concile tenu à Carthage en 412, et qui s'empressa de soumettre ses décrets à l'approbation du pape Innocent I, jusqu'à l'année 431, où fut réuni le concile œcuménique d'Éphèse, on trouve vingt-trois synodes particuliers qui disent anathème à l'impiété pélagienne. Enfin l'Église universelle, qui avait déjà parlé par la bouche du Pontife romain, quand Augustin s'était écrié : CAUSA FINITA EST[2], se fit entendre avec plus de solennité encore dans l'auguste assemblée d'Éphèse. A partir de ce moment, l'hérésie est vaincue. Les deux hérésiarques sont exilés. L'autorité impériale aide à faire rentrer dans l'ordre quelques prélats indociles. Pélage disparaît de la scène du monde, et l'on ignore jusqu'à son tombeau. On sait seulement qu'il alla promener son infortune et son obstination dans cet Orient d'où lui était venue la fausse lumière qui l'avait séduit. Son erreur avait été propagée en Hibernie par Agricola, fils de l'évêque pélagien Severianus[3]; mais Dieu, comme nous allons le voir, suscita deux évêques gallo-romains pour en purger l'Église bretonne. Empruntant une forme adoucie, le pélagianisme essaya de se maintenir dans les monastères de Provence, que pour cela M. Michelet transforme plaisamment en « pépinières de libres penseurs. » Mais à son tour le semi-pélagianisme dut succomber sous les foudres réitérées de

[1] Pour les détails, voir *Appendix* IIa, l. c.
[2] Serm. 2 *de Verb. Apost.*
[3] *Prosp. Chron.*, ann. 429.

l'Église et sous les éloquentes attaques des Prosper, des Fulgence et de toute cette école de docteurs que saint Augustin avait laissée après lui.

Telle fut la destinée de l'hérésie pélagienne. Quant à ses dogmes, un mot les résume tous : le genre humain n'a pas péché dans son premier père, et, par conséquent, la grâce du rédempteur Jésus n'est pas nécessaire pour la vie éternelle.

Nous en savons maintenant assez pour aborder certaines assertions de nos adversaires, qui ont le tort de n'être pas du tout théologiens, et le tort beaucoup plus grand de parler comme s'ils l'étaient.

Nous ne suivrons pas M. Michelet dans les poétiques évolutions de ses rêveries transcendantes : cela nous écarterait trop de notre sujet. Quelques remarques seulement.

M. Michelet affirme que « le pélagianisme fut d'abord accueilli avec faveur et même par le Pape de Rome. » Erreur grossière! C'est changer à plaisir d'extrêmes égards pour les personnes en approbation de la doctrine. Écoutons plutôt Augustin, qui proteste que Pélage ne put jamais tromper l'Église romaine : « Ecclesiam Romanam usquequoque fallere non potuit... minime valuit[1]. » Tous les monuments parlent comme Augustin.

M. Michelet convient que, « dans la réalité, Pélage, en niant le péché originel, rendait la Rédemption inutile et supprimait le christianisme. » On ne saurait mieux dire; mais alors quel honneur est-ce pour les Bretons d'avoir été pélagiens, si l'on tient encore tant soit peu, je ne dis pas au catholicisme, mais au christianisme? Que ne déclare-t-on sans détour qu'il s'agit de redevenir païens?

M. Michelet a découvert que l'Église celtique « prononça la première le grand mot de liberté humaine que l'Occident ne devait plus oublier, et posa d'avance, par la bouche de Pélage,

[1] Lib. II *ad Bonifacium*, cap. III. Cf. *Histoire du Pélagianisme*, par le P. Patouillet, et *Historia hæreseos pelagianæ*, auctore Norisio.

la loi de l'égalité. » La preuve, c'est que Scot l'Érigène, Abeilard et Descartes furent des Bretons! Mais qu'on substitue au Tourangeau Descartes, Chateaubriand et Lamennais, qui appartiennent réellement à la race bretonne, les noms de Luther, de Calvin, de Voltaire et mille autres resteraient toujours là pour confondre une théorie bizarre ou plutôt insensée, qui, de quelques faits accidentels, isolés, rapprochés par pur caprice, conclut à un ensemble embrassant tous les siècles. Le fait est que ces prétendus avant-coureurs du libéralisme protestant et révolutionnaire n'eurent jamais de si hautes idées et ne soupçonnèrent pas même les immortels principes au nom desquels on leur tresse une couronne posthume.

M. Michelet, après avoir dit que le pélagianisme passa d'Orient en Occident, ajoute que « sans doute il serait né de lui-même en Occident; » et M. Thierry, faisant un pas de plus, avance hardiment que « cette doctrine, en effet, avait été professée, de temps immémorial, dans les poëmes des bardes celtiques[1]. » On aurait bien le droit de nier sans scrupule ce qui est affirmé sans preuve. Mais enfin, voilà une assertion qu'on peut réfuter, parce que sa précision permet de la saisir: suivons notre adversaire sur ce nouveau terrain.

Nous avons parcouru les chants de ces bardes celtiques, chants recueillis avec un soin pieux par un enfant de la Bretagne[2]. Cette lecture est pleine de charme. Dans les plus anciennes de ces poésies si originales règne partout un profond sentiment religieux. C'est l'énergique expression de la faiblesse de l'homme et aussi du rigoureux devoir à lui imposé, de payer au Maître suprême un tribut d'hommages. C'est encore un patriotisme ardent jusqu'à l'enthousiasme, toujours fier, souvent farouche[3]. Puis, quand la nation devient chrétienne, la poésie se transforme

[1] *Hist. de la Conq.*, t. I, p. 53.
[2] M. de la Villemarqué, *Laz-Breiz.*
[3] Cf. *Hist. de la Conq.*, t. I, pp. 88, 89 et 90, où l'auteur décrit admirablement le caractère poétique de la race bretonne.

avec les mœurs et la croyance. Dès le sixième siècle, aux hymnes guerriers se mêlent d'ineffables accents d'amour pour l'Enfant-Dieu et la Vierge sa mère. Déjà l'on célèbre le plus populaire des priviléges de saint Pierre, le sublime pouvoir des clefs : témoin ce dialogue si touchant, intitulé le *Départ de l'Ame*[1], où, après s'être longtemps entretenue avec le corps qu'elle quitte, l'âme se tourne vers le prince des apôtres et lui dit :

« O vous, seigneur saint Pierre, vous qui êtes si bon, vous me recevrez, n'est-ce pas, dans le paradis de Jésus?

SAINT PIERRE.

« Oui, tu seras reçue dans le paradis de Jésus ; car, quand tu étais au monde, tu l'as reçu dans ta maison. »

Voilà ce qu'on trouve dans les poétiques débris de la vieille littérature celtique. Si M. Thierry y a découvert le pélagianisme, il devait au moins nous dire l'endroit. Pour nous, nous n'avons pu en apercevoir aucune trace dans les dogmes ou les traditions du druidisme. Eh quoi donc ! ces prêtres vénérés dont l'antiquité vante la sagesse, que les Grecs appelaient par excellence Σεμνοθέοι, qui nous ont en effet transmis quelques sentences très-raisonnables, auraient cru et enseigné que, pour suivre les lois de la vertu, l'homme n'a pas besoin du secours divin? Mais alors pourquoi tant de cérémonies, de prières, de sacrifices? Il y a plus; cette doctrine est tellement contraire à l'intime souvenir d'une dégradation originelle, souvenir dont tous les fils d'Adam portent à jamais l'humiliant fardeau, que la philosophie grecque elle-même n'a pu s'empêcher de proclamer hautement l'impuissance actuelle de l'homme à devenir vertueux par les seules forces de la nature[2].

Après cela que M. Thierry, comme M. Michelet, félicite les Bretons de leur indépendance et de leur éloignement, à la faveur desquels ils auraient pu continuer à croire en paix qu'aucun

[1] *Laz-Breiz*, t. II, p. 447.

[2] Plat., *Dial. Moral. Ménon, ou la Vertu*, circa fin. — *Alcibiade premier*, ou *la Prière*.

homme ne naît coupable[1] : d'après ce qui a été dit, autant vaudrait les féliciter du privilége de n'être plus des chrétiens et d'être à peine des hommes. Nous verrons bientôt si les Bretons se montrèrent fort jaloux de ce triste avantage. Mais avec le grand principe de M. Thierry, cette réhabilitation d'une doctrine hétérodoxe n'a rien qui doive nous surprendre. Quelques pages plus haut[2] il prend aussi fait et cause pour un roi bourguignon, le fratricide Gondebaud, contre les évêques catholiques: pourquoi cette prédilection ? Gondebaud était arien. Ce titre seul l'absout de toutes ses cruautés et en fait le plus doux des hommes. Arianisme, pélagianisme, et sans doute encore manichéisme, luthéranisme, etc., c'est-à-dire les sectes les plus impies et les plus opposées : autant de religions légitimes, proscrites par l'Église romaine, dignes par conséquent de toutes les sympathies de l'histoire. Voilà comment une idée fixe peut égarer la conscience et aveugler les meilleurs esprits.

Ces frivoles conjectures, ces aperçus arbitraires dont l'exposé a pu faire croire à plus d'un lecteur que nous avions oublié notre but, nous y menaient pourtant en droite ligne. Il fallait bien montrer sur quels fondements nos adversaires soutiennent que l'introduction du pélagianisme chez les Bretons prouve l'indépendance de leur Église. Qui ne voit maintenant que ces fondements sont imaginaires, pour ne rien dire de plus ? Et d'ailleurs n'est-il pas clair que l'hérésie, en aucun cas, ne peut détruire les droits de suzeraineté religieuse, imprescriptiblement attachés au siége de Pierre, sur toutes les provinces catholiques, droits solennellement reconnus par les Bretons, bien avant Pélage, comme nous croyons l'avoir démontré? L'hérésie est à la lettre une révolte. Or souvent la révolte devient, pour l'autorité légitime, une occasion providentielle d'étendre et d'affermir son pouvoir. C'est ce qu'on remarque à chaque

[1] *Hist. de la Conq.*, p. 53.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 46.

page dans l'histoire des empires et surtout de la papauté; c'est ce qui apparaît tout spécialement dans l'histoire du pélagianisme. Cette tempête rapprocha de plus en plus les évêques de leur chef, et aboutit au grand concile d'Éphèse, où la suprématie pontificale fut authentiquement reconnue et proclamée avec plus d'éclat qu'elle ne l'avait jamais été dans l'Église[1]. M. Thierry, dans son système, expliquera ce triomphe par l'intervention du bras séculier. Pour nous, remontant à la cause première, nous y verrons l'intervention de cette providence surnaturelle, qui sait tout faire concourir, même les moyens naturels et humains, à la réalisation d'une grande parole de l'Homme-Dieu : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle. »

Au reste, l'Église bretonne ne semble pas avoir été aussi universellement pélagienne qu'on voudrait bien nous le persuader. La preuve, c'est que dès la fin du cinquième siècle les controverses de la grâce paraissent à peu près éteintes, et, cent ans après, le saint missionnaire Augustin n'en trouve plus de trace.

Il est vrai pourtant que l'hérésie pélagienne fit un moment de terribles ravages en Bretagne, plus encore peut-être par suite de l'ignorance, qui était extrême chez les insulaires, que par l'effet d'une prédisposition native. D'ailleurs, les sectaires, suivant le génie de l'erreur, employèrent toutes sortes d'artifices et de mensonges pour séduire les chrétiens de l'île, répandant tour à tour le bruit qu'Innocent et Zozime à Rome, Augustin en Afrique, Jean à Jérusalem, Cyrille à Alexandrie, Sulpice Sévère en Gaule, et une foule d'autres saints personnages, avaient embrassé les opinions nouvelles[2].

« Or, en ce temps là » — vers 429, dit le biographe déjà cité de saint Germain d'Auxerre[3], — « une ambassade envoyée aux évêques des Gaules leur fit connaître les progrès alarmants de

[1] *Appendix* IIa *ad IIam part. Mar. Merc.*

[2] *Ibidem.*

[3] Const., *Vit. S. Germ.*, c. v (ap. Bolland., 31 Jul.)

l'hérésie dans l'île de Bretagne, en les conjurant de venir au plus tôt secourir la foi ébranlée. Un concile est convoqué et se réunit dans l'église métropolitaine d'Arles. Là, d'une commune voix et au milieu d'acclamations unanimes, on désigne pour cette haute mission Germain et Lupus, dignes successeurs des Apôtres, dont les mérites avaient déjà conquis le ciel. Plus l'entreprise était périlleuse, plus ces hommes héroïques mirent de zèle à l'accomplir. L'intérêt de la religion aiguillonnait leur courage : ils se hâtèrent de partir. » Voilà le récit du prêtre Constantius, qui écrivait moins de quarante ans après la mort de saint Germain[1]. Saint Prosper semble, nous l'avons vu, le contredire en un point, mais ne fait que le compléter. Cela n'empêche pas M. Thierry de déclarer que les deux saints évêques n'obéirent qu'à « une conviction personnelle[2]. » Sans doute l'amour de la vérité animait leur ardeur; mais le témoignage si grave de saint Prosper n'en subsiste pas moins dans toute sa force.

Ajoutons qu'on leur voit exercer en Bretagne une autorité qui serait inexplicable s'ils n'avaient pas été revêtus de pouvoirs extraordinaires venus de Rome. A peine débarqués, ils assemblent un concile à Vérulam[3]. Les hérétiques sont confondus par la force irrésistible de leur parole et de leurs miracles. Ici, l'historien de la *Conquête* s'étonne[4] de ce que « ces hommes combattaient les pélagiens, non par des arguments logiques, mais par des citations et des textes. Comment prétendre, leur fait-il dire, que l'homme naît sans tache originelle, quand il est écrit : J'ai été conçu dans l'iniquité et ma mère m'a enfanté dans le péché ? » Puis il ajoute : « Cette espèce de preuve ne fut pas sans pouvoir sur quelques esprits simples; » comme si la parole de Dieu ne valait pas un argument tiré de la raison!

M. Thierry poursuit : « Germain d'Auxerre parvint à relever

[1] Bolland., 31 Jul., *Comm. præv. ad Sanct. Germ.*, § 4.
[2] *Hist. de la Conq.*, t. I, p. 54.
[3] Constant., op. et l. cit.
[4] *Hist. de la Conq.*, t. I, p. 53.

un peu en Bretagne ce que les orthodoxes appelaient l'honneur de la grâce divine. » Ce langage des orthodoxes n'était peut-être pas trop inexact; mais celui de notre historien donne un succès bien modeste à la prédication des deux illustres missionnaires. L'ancien biographe n'en parle pas tout à fait dans les mêmes termes. « Les sectateurs de l'hérésie nouvelle, dit Constantius[1], n'osaient d'abord paraître, et, pareils aux esprits de ténèbres, ils gémissaient en secret de voir les peuples s'éloigner d'eux. Enfin, après une longue hésitation, ils se décident à soutenir la lutte. Ils entrent à l'assemblée, revêtus d'habits magnifiques, étalant leur opulence, et suivis d'un nombreux cortége. Une multitude infinie d'hommes, de femmes, d'enfants, a voulu jouir du spectacle : tout un peuple est là pour voir et juger. Les adversaires sont en présence ; mais combien leurs avantages sont inégaux ! D'un côté, l'autorité divine ; de l'autre, la présomption humaine : la foi contre l'infidélité, Pélage en face du Christ. Les sectaires commencent ; ils exposent librement leur doctrine, et longtemps leurs insolents discours frappent d'un vain bruit l'oreille des assistants. A leur tour, les bienheureux évêques, dans une réplique victorieuse, les accablent de tout le poids des foudres évangéliques. Appuyant avec art leur parole sur la parole divine, aux assertions les plus audacieuses ils opposent le texte sacré, qu'ils font lire publiquement. Ainsi fut confondue la vanité et réfuté le mensonge. Les ennemis de la grâce restent enfin muets, et leur silence trahit leur défaite. Le peuple ne peut se contenir. Tous, à grands cris, leur disent anathème ! »

M. Thierry n'a pas jugé bon de mentionner le concile de Vérulam; et pourtant ce concile porta au pélagianisme celtique un premier coup, dont il ne parvint à se relever que pour succomber sans retour sous les nouveaux efforts de Germain, quand, assisté de Sévère de Trèves, il reparut, une quinzaine d'années plus tard, sur le sol britannique. A partir de ce moment, l'hé-

[1] Constant., op. cit., lib. I, c vi.

résie s'efface peu à peu, et finit bientôt par disparaître [1].

Mais, si M. Thierry s'est plu à rapetisser le rôle apostolique du saint pontife d'Auxerre, en revanche il lui a prêté le plus beau rôle politique [2]. Et, en effet, aux yeux de cet ennemi déclaré des races barbares, quels éloges ne devait pas mériter Germain pour avoir guidé les Bretons au combat contre une tribu saxonne, et l'avoir mise en déroute au cri d'*Alleluia?* Rien sans doute de plus légitime que cet hommage. On est charmé de voir l'évêque d'Auxerre se rappeler en cette circonstance critique qu'il avait servi, non sans gloire, dans la milice romaine, et animé ses frères de Bretagne à repousser d'injustes agresseurs. C'était noblement employer sa croix de pasteur et de missionnaire, que d'en faire l'étendard du patriotisme. Ainsi, bien des siècles après, armé d'un crucifix, François Xavier chassera loin de ses néophytes toute une armée d'idolâtres. Mais, parce que saint Germain fut un héros, est-ce une raison d'imputer par insinuation le crime de lâcheté aux missionnaires de saint Grégoire le Grand, qui, environ cent soixante-dix ans plus tard, et dans des circonstances toutes différentes, n'imitèrent pas la conduite de leur glorieux devancier? C'est pourtant ce que fait notre historien à l'égard de ceux qu'il appelle « les agents accrédités de l'Église romaine. » Comment n'a-t-il pas vu qu'en 597 la situation n'était nullement la même qu'en 430? En 430, les Saxons commençaient leurs courses maritimes, et une tribu se présentait seule : il était facile de la vaincre. En 597, au contraire, ils avaient achevé leur établissement, et l'octarchie existait : veut-on que quarante pauvres moines aient changé cet état de choses? Et s'ils avaient osé l'entreprendre, que ne dirait-on pas aujourd'hui de leur folle témérité? Que de sarcasmes, que d'anathèmes contre des prêtres endossant l'armure du guerrier pour bouleverser les empires, et faire des révolutions! M. Thierry lui-même aurait-il

[1] Constant., op. cit., lib. II, c. I.
[2] *Hist. de la Conq.*, t. I, p. 54.

pu s'abstenir de les traiter d'ambitieux et d'insensés? Il fallait donc choisir entre ces deux partis : abandonner les conquérants barbares à leur infidélité, ou accepter une domination qu'on ne pouvait plus détruire. Augustin et ses compagnons prirent la route indiquée par le bon sens, l'esprit de l'Évangile et la pratique constante de l'Église. Toujours fidèles à leur rôle de ministres de paix, ils prêchèrent au nom de Jésus-Christ la modération aux vainqueurs et la résignation aux vaincus, dans l'espérance de contribuer au bonheur de tous. L'événement, on le verra, justifia leurs prévisions, autant que le permirent les passions humaines.

Nous avons discuté, avec trop d'insistance peut-être, la question pélagienne et les principaux incidents que nos adversaires ont bien voulu y rattacher. N'avons-nous pas quelque droit de conclure que le règne passager de cette hérésie parmi les Bretons, et ses affinités plus ou moins problématiques avec leur génie, ne prouvent en aucune façon ni l'indépendance de l'Église celtique ni sa prétendue origine grecque?

V. Alet.

LES

ORIGINES DU CHRISTIANISME

D'APRÈS LA *REVUE GERMANIQUE*

Après trois années d'existence, la *Revue germanique* vient d'entrer dans une phase nouvelle. L'extension qu'elle prend témoigne à la fois de ses succès et de la confiance qu'elle garde pour l'avenir. Il est donc naturel de se demander quelle est sa juste valeur et quelles garanties de saine doctrine elle offre à ses lecteurs. C'est aussi la question que nous nous sommes posée. Cependant nous n'examinerons pas tout l'ensemble et le détail des articles qui ont paru jusqu'à ce jour. Un pareil travail demanderait peut-être plus de temps et de place que le sujet ne le mérite. D'ailleurs, les *Études de théologie* s'occupent avant tout de la partie théologique et philosophique. On ne sera donc pas étonné de nous voir négliger le reste pour le moment, sauf à y revenir plus tard, s'il y a lieu.

Toute ou presque toute la théologie des trente-sept livraisons que nous avons sous les yeux se rapporte plus ou moins aux origines du christianisme, sujet important, qu'on peut considérer comme le point central autour duquel s'exerce en diverses manières depuis plus de cinquante ans la critique rationaliste de

notre siècle. Qu'on nous permette à ce propos de citer une page de la préface de l'*Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, actuellement en voie de publication, par M. de Pressensé. Elle rappelle un fait dont la vérité et la gravité ne peuvent échapper à personne.

« La loi de réforme la plus démocratique a définitivement triomphé dans le monde des idées ; nous sommes régis par le suffrage universel des intelligences. Voilà pourquoi la science ennemie du christianisme s'est faite populaire ; elle ne s'est pas contentée de ces flèches légères dont la pointe était aussi acérée que brillante, lancées à profusion par le grand moqueur du dix-huitième siècle. Elle a fait plus, elle a mis en langue vulgaire les résultats de la critique ; elle a frappé une monnaie courante qui circule de main en main, avec ces lourds lingots dont la pesanteur semblait garantir l'immobilité. Tandis qu'en Allemagne la *Vie de Jésus*, de Strauss, était lue et méditée dans les ateliers et les échoppes, en France, ceux qui ignoraient l'existence de ce livre fameux étaient initiés à ses conclusions. Ainsi se développe de jour en jour une incrédulité d'autant plus dangereuse qu'elle se croit mieux informée ; elle se respire dans l'air, elle circule dans les publications les plus frivoles, le roman et le feuilleton la propagent à l'envi ; de courts articles de *Revues*, qui savent donner de la grâce et du piquant à l'érudition, lui fournissent des arguments qui paraissent sérieux, parce qu'ils le sont en comparaison des plaisanteries de Voltaire. Une telle situation est grave, elle a ses exigences toutes spéciales. Si les hommes convaincus de la divinité du christianisme s'endorment dans une sécurité funeste, ils peuvent se dire qu'ils payeront cher ce sommeil, et l'Église et l'humanité, qui ont besoin l'une de l'autre, le payeront cher aussi ; la voix du scepticisme sera seule entendue, et les assertions tranchantes d'une incrédulité souvent aussi crédule que le bigotisme passeront pour des axiomes. Il est grand temps de vérifier ces assertions, qui ne sont que des importations d'outre-Rhin ; car ils sont nombreux aujourd'hui, ceux qui se bornent à

dire ou écrire ce qu'ils ont jadis entendu dire en Allemagne[1]. »

Ces paroles s'appliquent-elles aussi à la *Revue germanique?* On serait tenté de le croire, non-seulement à cause du titre même du recueil, mais encore à cause de celui de la plupart de ses articles théologiques. N'y traite-t-on pas en effet de la théologie contemporaine *en Allemagne*[2], de la critique biblique *en Allemagne*[3], de l'apôtre Paul et des judéo-chrétiens, *d'après quelques travaux récents de l'Allemagne et spécialement de l'école dite de Tubingue*[4]? Serait-il donc vrai que la *Revue germanique*, trop occupée à tenir ses lecteurs au courant des nouvelles découvertes de la critique rationaliste, oubliât constamment de leur faire connaître les travaux entrepris en faveur de la tradition chrétienne, et les ouvrages les plus remarquables de la théologie catholique sur les mêmes sujets? Que, présentant sans cesse à leurs yeux l'erreur avec ses mille faces diverses, et le mensonge avec ses plus séduisantes illusions, elle ne leur montrât jamais la vérité? Faut-il dire enfin, en examinant de plus près ses tendances, qu'elle n'est après tout, en France, que l'organe accrédité d'une fraction du protestantisme de l'Allemagne, le porte-voix du rationalisme, et du rationalisme le plus avancé? Sans nous prononcer d'avance, nous allons rapporter les faits. Le lecteur impartial jugera lui-même avec connaissance de cause.

Parmi les nombreux systèmes que la critique rationaliste moderne a enfantés, deux surtout se distinguent. L'un considère le christianisme comme un heureux mélange de la religion judaïque avec celles de l'Orient. « Le jeune Maître de Galilée a perfectionné la combinaison de l'hébraïsme et de l'orientalisme, sans donner aucune originalité à sa doctrine. » C'est la thèse développée par M. Salvador[5]. L'autre prétend que Jésus-Christ s'est

[1] Tome I, préf., p. 6.
[2] Articles de M. Schwarz, 28 février et 31 mars 1860.
[3] Articles de M. Michel Nicolas, 30 juin et 3 juillet 1860.
[4] Article de M. A. Stap, 31 août 1860.
[5] *Jésus-Christ et sa doctrine*, t. I, p. 235-355. Paris, 1838.

contenté de prolonger en quelque sorte le judaïsme dans ce qu'il avait de plus pur, et de le généraliser, par son extension au monde païen, sans y ajouter une seule doctrine nouvelle, une seule vérité inconnue, sans avoir même la conscience d'apporter aux hommes une religion distincte de celle des juifs. C'est le système de l'école protestante de Tubingue.

On ne se tromperait pas de beaucoup, ce nous semble, si l'on voulait voir un faible pour le premier de ces systèmes dans la complaisance avec laquelle M. Michel Nicolas suit en plusieurs articles les évolutions du *Parsisme* et du *Lamaïsme*[1]. Cependant, il faut l'avouer, c'est au second système surtout qu'il accorde sa plus grande faveur. Il se plaît à le développer, avec le concours de MM. Schwarz et A. Stap, dans une série d'articles[2] dont nous ferons connaître la doctrine à nos lecteurs, après avoir donné brièvement sur l'école de Tubingue des notions historiques et bibliographiques qui nous ont paru indispensables.

I

Le chef de cette école était M. Ferdinand-Christian Baur, né en 1792, et que la mort vient de ravir à ses amis, dans un âge déjà avancé. Il avait longtemps professé à Tubingue, où il occupait une chaire de théologie protestante, sans que la vogue dont il jouissait semblât due à autre chose qu'à la nouveauté de son système et à la hardiesse de ses assertions. M. A. Stap, qu'on ne

[1] *Le Parsisme, d'après les travaux allemands modernes*, art. du 31 août, du 31 octobre et du 31 décembre 1859. — *Le Lamaïsme*, art. du 15 et du 31 décembre 1860.

[2] *Les Antécédents du christianisme*, art. de M. Michel Nicolas, 30 septembre 1858. — *La Théologie des apôtres*, art. du même, 31 décembre 1858. — *La Théologie contemporaine en Allemagne*, art. de M. Schwarz, traduit et annoté par M. A. Stap, 31 mars 1860. — *La Critique biblique en Allemagne*, art. de M. Michel Nicolas, 30 juin et 31 juillet 1860. — *L'Apôtre Paul et les Judéo-Chrétiens*, art. de M. A. Stap, 31 août 1860.

soupçonnera pas d'hostilité à son égard, n'a pu s'empêcher de juger son cours d'une manière peu favorable. « Ses leçons, dit-il, pour autant qu'il nous a été permis d'en juger nous-même dernièrement, consistent dans une simple dictée ou lecture assez monotone, et que la faiblesse de sa vue ne contribue pas à rendre plus facile. Mais ce vice de forme ne paraît pas avoir nui au succès de son enseignement[1]. » Faisant complétement abstraction du dogme, de l'inspiration des livres saints et de la tradition, Baur ne voulut voir que les faits tels qu'ils ressortaient des écrits de la période apostolique considérés comme simples monuments historiques, et se flatta d'avoir trouvé, par les ingénieux *a priori* de sa critique exclusivement historique, les véritables origines du christianisme. Pour lui le christianisme n'était qu'une évolution du judaïsme préparée par les sectes de cette religion et occasionnée par le conflit des Pétriniens et des Pauliniens; Jésus-Christ, le plus populaire des rabbins au temps des Hérodes, et les livres canoniques, des productions littéraires du premier ou même du second siècle de l'ère chrétienne.

A l'appui de ces idées, il composa un très-grand nombre d'ouvrages, dont plusieurs ne sont pas sans mérite, quoiqu'on ne puisse pas se dissimuler que l'esprit de parti ait cherché à en surfaire le prix et la valeur réelle. D'abord il fit paraître, avec le titre de *Symbolique et Mythologie*, sa première œuvre importante, écrite sous l'inspiration de Schleiermacher, et, huit ans après, la *Différence entre le Protestantisme et le Catholicisme*[2]. Il entreprit ensuite une série de monographies sur l'histoire des dogmes, « dont la moindre eût suffi, au jugement de M. Schwarz, pour lui assigner la place la plus honorable parmi les théologiens de l'époque[3]. » Mais, pour apprécier cet éloge à sa juste valeur, il est bon de se rappeler que celui qui

[1] *Revue germanique*, livrais. de mars 1860, p. 562, note 1re.

[2] *Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe*, 1833. 2e édit., 1836.

[3] *Revue germanique*, livrais. du 31 mars 1860, p. 562.

le donne, après avoir été professeur de théologie à l'Université protestante de Halle, est maintenant premier prédicateur de la cour à Gotha.

On vit donc paraître presque coup sur coup : la *Gnose chrétienne, ou Philosophie de la religion chrétienne dans son développement historique*[1]; la *Doctrine chrétienne sur la rédemption, dans son développement historique*[2], la *Doctrine chrétienne sur la Trinité et l'Incarnation de Dieu, dans son développement historique*[3], puis un *Traité sur l'histoire des dogmes chrétiens*, dont « la première édition, dit M. A. Stap, destinée surtout à être complétée par l'enseignement oral, laissait beaucoup à désirer sous le rapport de la forme, » mais dont la seconde lui a paru *un petit chef-d'œuvre.* « Vrai coup d'œil d'aigle jeté sur l'évolution dogmatique de la pensée chrétienne depuis son origine jusqu'à notre temps..., plus capable qu'aucun autre traité de ce genre de donner une idée générale et approfondie de cette importante science[4]. » Enfin, pour reconstituer à sa manière l'histoire des six premiers siècles de l'Église, il publia le *Christianisme et l'Église chrétienne des trois premiers siècles*[5], et l'*Église chrétienne depuis le commencement du quatrième siècle jusqu'à la fin du sixième*[6].

A ces travaux sur le dogme et l'histoire ecclésiastique, Baur en joignit d'autres concernant les saintes Écritures et principalement les évangiles et les épîtres canoniques. Tels sont l'*Apôtre*

[1] *Die christliche Gnosis, oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1835.

[2] *Die christliche Lehre von der Versœhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1838.

[3] *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1841-1843.

[4] *Revue germanique*, livrais. du 31 mars 1860, p. 563, note 2.

[5] *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, 1853.

[6] *Die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts*, 1860.

Paul, sa vie, son action, ses épîtres et sa doctrine[1], les *Recherches critiques sur les évangiles canoniques* (1847), l'*Évangile de Marc d'après sa source et son caractère, avec un appendice sur l'évangile de Marcion*[2]. Nous ne parlerons pas de toutes les dissertations et de toutes les brochures de moindre étendue qu'il publia sur un grand nombre de points importants de la critique du Nouveau Testament ; nous aurons lieu d'en citer quelques-unes dans le courant de cet article[3]. Ce que nous avons dit suffit pour faire voir, sinon avec quel mérite, au moins avec quel zèle infatigable et digne d'une meilleure cause M. Baur s'est efforcé de faire prévaloir ses théories et son système de critique historique appliqué à l'Écriture sainte et à la théologie.

Autour du maître se groupent un certain nombre de disciples, qui, sans adopter toutes ses idées particulières, appartiennent néanmoins à son école et suivent la même voie. Ils partent tous du principe de la critique exclusivement historique, et, quoiqu'ils s'occupent généralement assez peu de savoir si les résultats de leurs recherches individuelles s'accorderont entre eux, ils arrivent néanmoins, sauf quelques différences, à un ensemble d'idées sensiblement d'accord, pour le fond, sur l'histoire des trois premiers siècles de l'Église.

Au premier rang se trouve Schwegler, qui se distingue parmi tous les autres par la vivacité et la verve de son exposition, mais qui cache souvent l'insuffisance de la démonstration et la faiblesse du raisonnement sous la facilité du style et le nombre de la phrase. En sorte qu'on pourrait appliquer à ses ouvrages,

[1] *Paulus der Apostel Iesu Christi; sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Uhrchristenthums*, 1845.

[2] *Das Marcus Evangelium nach seinem Ursprung und Character, nebst einem Anhang über das Evangelium Marcion's*, 1851.

[3] Les principales sont les dissertations sur *les origines de l'ébionitisme et sur sa dérivation de la secte essenienne*, sur *le parti du Christ à Corinthe*, sur *les prétendues épîtres pastorales de l'apôtre Paul*, sur *le but et l'occasion de l'Épître aux Romains*, sur l'*origine de l'épiscopat*, et sur *l'école de Tubingue en face de l'époque.*

pris dans leur ensemble, le jugement que M. Schwarz a formulé sur l'un d'eux : « Sans doute cet écrit est rempli d'exagérations et de provocations toutes juvéniles, il est partial dans son argumentation, il présente d'une manière fausse et exagérée l'opposition entre le pétrinisme et le paulinisme, il fait de ces deux mots l'usage le plus arbitraire ; et cependant, grâce surtout au mérite de la forme, qui rappelle celle de Strauss, et à l'art de manier et de mettre en scène toutes les données historiques importantes, il a produit une impression immense et profonde[1]. »

Son premier ouvrage fut l'*Histoire du montanisme* (1841), et son œuvre capitale, l'*Époque postapostolique d'après les principaux faits de son développement*[2]. Il donna aussi une édition des *Homélies de Clément de Rome* (1847), et de l'*Histoire ecclésiastique d'Eusèbe* (1852). Il mourut subitement le 6 janvier 1857.

Zeller est plus réservé, plus circonspect, plus sérieux que Schwegler ; mais il ne s'avance jamais qu'avec tout le bagage et le détail minutieux d'une érudition vraiment allemande. D'abord professeur privé[3] à la Faculté de théologie protestante de Tubingue, il fut appelé à Berne en 1847 comme professeur de théologie. « Sa nomination, dit M. A. Stap, y donna lieu à une opposition du genre de celle dont Strauss avait été l'objet à Zurich ; mais elle fut maintenue, et Zeller occupa la chaire qui lui avait été confiée jusqu'en 1850. Il passa alors à l'université de Marbourg, où il remplit encore aujourd'hui la charge de professeur ordinaire de philosophie. Son principal ouvrage est *die Phi-*

[1] *Revue germanique*, livrais. du 31 mars 1860, p. 566.

[2] *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwickelung*, 1846.

[3] *Privat docent.* En Allemagne, quiconque a reçu le grade de docteur peut obtenir d'une université, après une double épreuve, la permission d'enseigner, sans titre officiel et sans traitement, dans les salles de la faculté. Ces professeurs privés prennent le nom de *privat docent* ou de *doctor legens.* Les professeurs *ordinaires* et *extraordinaires* (titulaires et adjoints) sont souvent choisis parmi ceux des professeurs privés qui se sont le plus distingués par leur enseignement ou leurs écrits.

losophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung (la Philo sophie des Grecs dans son développement historique), 5 volumes, 1843-52, dont une seconde édition, considérablement augmentée, a commencé à paraître depuis 1856. C'est un monument de judicieuse critique et d'érudition[1]. » D'érudition, soit ; mais nous n'ajouterons pas comme M. A. Stap, sans aucune restriction, de judicieuse critique. On a de lui un grand nombre de dissertations sur les points importants de la critique du Nouveau Testament, dans lesquelles il s'éloigne peu de la manière de voir de Baur. Les principales roulent sur l'*Apocalypse* (1842), les *Témoignages extrinsèques relatifs à l'existence et à l'origine du quatrième Évangile* (1845-1853), l'*Évangile de Luc et les Actes des apôtres* (1848-1851). Mais l'ouvrage qui lui fait le plus d'honneur, au jugement de la critique protestante, c'est celui qu'il publia sous le titre de : *Examen critique du contenu et de l'origine des Actes des apôtres*[2].

Après ces deux principaux disciples, ceux qui s'éloignèrent le moins des enseignements du maître sont Schnitzer, Planck, Georgii et Kœstlin, professeur d'esthétique à l'Université de Tubingue. Ce dernier s'est fait un nom en publiant la *Doctrine de l'Évangile et des Épîtres de Jean* (1843), puis l'*Origine et la composition des Évangiles synoptiques* (1853). Hilgenfeld et Volkmar appartiennent encore à cette école, quoiqu'ils aient pris des allures beaucoup plus indépendantes. Le premier est sans contredit le plus fécond des deux, comme on en peut juger par l'énumération de ses ouvrages que nous trouvons dans la *Revue germanique*[3] : les *Récognitions et les Homélies clémentines* (1848); l'*Évangile et les Épîtres de Jean* (1849) ; l'*Évangile de Marc* (1850); la *Glossolalie dans l'ancienne Église* (1850) ; l'*Épître aux Galates traduite et expliquée dans ses rapports historiques* (1852) ; les

[1] *Revue germanique*, livrais. du 31 mars 1860, p. 567, note 1.

[2] *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung, kritisch Untersucht*, 1854.

[3] Livrais. du 31 mars 1860, p. 568.

Pères apostoliques, recherches snr le contenu et l'origine des écrits conservés sous leur nom (1853) ; les *Évangiles au point de vue de leur origine et de leur valeur historique* (1854). M. A. Stap ajoute en note : « Hilgenfeld a encore publié depuis : le *Christianisme primitif dans les moments principaux de son développement* (1855), et l'*Apocalyptique juive dans son développement* (1857). Il nous serait impossible d'énumérer tous les articles remarquables qu'il a donnés dans les *Annales;* nous nous faisons cependant un devoir de signaler ceux qui ont pour objet de défendre et de préciser ses vues relatives aux Clémentines (1850-54), puis la *Controverse pascale et l'Évangile de Jean* (1849) ; l'*Évangile de Marcion et son dernier critique* (1853) ; la *Question des Evangiles et les derniers travaux sur ce sujet* (1857). Parmi les articles qu'il a déjà publiés dans son nouveau *Journal de théologie scientifique*, nous indiquons plus particulièrement ceux intitulés : *Christianisme primitif et ses plus récents historiens Lechler et Ritschl* (trois articles, 1858)[1]. » Après cette longue énumération, que nous n'avons pas voulu abréger de peur qu'on ne nous soupçonnât d'avoir cherché à diminuer le mérite de l'auteur, M. A. Stap affirme que Hilgenfeld « a su inspirer un sentiment d'estime et d'affection très-général, » et il renvoie pour la preuve à la *Gazette ecclésiastique protestante* (Protestantische Kirchenzeitung), numéro du 2 octobre 1855, page 943. On sait dès lors à quelle classe d'hommes l'illustre professeur de théologie de l'Université d'Iéna inspire un sentiment d'estime et d'affection si général.

Parmi les disciples de Baur nous citerons enfin M. E. Reuss, professeur à la Faculté de théologie et au séminaire protestant de Strasbourg. Son principal ouvrage est l'*Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* (1852), que M. Michel Nicolas semble affectionner particulièrement dans son article sur les *Antécédents du christianisme*[2], et que M. A. Stap cite aussi avec

[1] *Revue germanique*, livrais. du 31 mars 1860, p. 568, note 2.
[2] *Revue germanique*, livrais. du 30 septembre 1858, *passim*.

honneur dans son travail sur l'*Apôtre Paul et les judéo-chrétiens*[1].

L'organe ordinaire et presque exclusif de l'école de Tubingue fut d'abord une revue dirigée par Zeller, puis par Zeller et Baur, et connue sous le nom d'*Annales théologiques* (Theologische Jahrbücher). Elle commença à paraître en 1842 et continua jusqu'à la fin de 1857. En 1858 elle fut remplacée par une autre publication créée par Hilgenfeld, sous le titre de *Journal de théologie scientifique* (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie), avec la collaboration d'un grand nombre de théologiens protestants, parmi lesquels on distingue Lipsius, Knobel, Hasc, Rüchert, Hitzig, Stickel et K. Schwarz. Quelques discussions un peu vives entre Hilgenfeld et Volkmar, dans lesquelles ce dernier n'a point su s'abstenir assez sévèrement de toute personnalité, lui ont fermé les colonnes de ce journal. M. Volkmar se venge en publiant ses écrits à son compte.

Telle est l'école de Tubingue, tels sont ses principaux disciples, leurs ouvrages les plus marquants et les organes officiels dont ils se servent pour répandre leurs idées. Quant à l'enseignement de l'école, la *Revue germanique* va se charger de nous le faire connaître, en nous exposant le sien dans les articles de MM. Michel Nicolas, Schwarz et A. Stap.

II

Après avoir posé en principe que « on ne peut chercher les antécédents de la religion et de la théologie chrétiennes que dans le milieu dans lequel elles se produisirent, c'est-à-dire dans les dernières formes du judaïsme, dans les formes qu'elles trouvèrent à leur naissance et qu'elles supposent[2], » M. Michel Nicolas réduit

[1] *Revue germanique*, livrais. du 31 août 1860, p. 274.

[2] *Revue germanique*, 30 septembre 1858, *Des antécédents du christianisme*, p. 429 ; d'après Hilgenfeld, *Journal de théologie scientifique*, n° 1, p. 18.

à trois les tendances religieuses judaïques qui ont exercé une action réelle sur le christianisme primitif : le pharisaïsme, l'essénisme et la philosophie des Juifs alexandrins.

Les pharisiens, dans l'ordre politique, représentaient le parti du patriotisme ; et dans l'ordre religieux, celui de l'orthodoxie. « Leurs écoles continuaient l'œuvre nationale, en la consolidant et en en tirant toutes les conséquences légitimes. C'est dans le milieu qu'ils avaient formé, que vécut Jésus-Christ et que se fit la première éducation religieuse des apôtres[1]. »

Les esséniens n'étaient qu'une secte peu nombreuse, avec un culte propre et des croyances particulières, ajoutées à celles de la synagogue. Leur organisation ressemblait à celle qu'adopta plus tard le monachisme chrétien, et leur théologie consistait dans un mysticisme ascétique qui se perdait dans les régions nébuleuses de la théosophie.

La philosophie des Juifs alexandrins a, comme celle des esséniens, un caractère de mysticisme et d'ascétisme, mais joint à une largeur d'idées qui résultait de la culture intellectuelle. A l'étranger, le judaïsme avait perdu une partie de sa roideur et s'était affranchi des préjugés étroits de l'orthodoxie ; en un mot, il avait pris une tendance cosmopolite[2].

Entre les Juifs palestiniens et les Juifs helléniques, il y avait de grandes différences par rapport à la doctrine et aux croyances. Les docteurs de la Judée admettaient la résurrection, mais ils regardaient l'existence à venir de l'homme comme soumise aux mêmes conditions que sa vie présente ; pour eux la résurrection n'était que le rétablissement du corps dans l'état où il était avant la mort. Les Juifs alexandrins ne connaissaient pas la doctrine de la résurrection du corps ; ils se rendaient compte de la continuité de la vie humaine par l'immortalité de l'âme. Quant aux

[1] *Ibidem*, p. 431 ; d'après Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. I, p. 72 et 73.

[2] *Ibidem*, p. 432 ; d'après Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. I, p. 92-122.

esséniens, ils pensaient que « l'âme, tombée dans la prison du corps par suite d'une certaine séduction naturelle, doit travailler à se délivrer des liens de la matière, et, quand elle s'est purifiée, elle s'envole dans les espaces de l'air[1]. »

Pour les Juifs de la Palestine, l'attente du Messie était le point central de la croyance religieuse. Nulle doctrine n'occupa davantage les docteurs de la Judée. Cependant, selon eux, le règne du Messie était réservé exclusivement aux enfants d'Israël. « C'est là, dit M. Michel Nicolas, un trait essentiel du judaïsme palestinien. Un esprit national exclusif le pénètre jusque dans ses plus intimes profondeurs. Les promesses, les espérances, le salut, sont pour eux seuls ; les Grecs et les Barbares n'y ont aucun droit[2]. »

Parmi les Juifs d'Alexandrie l'idée du Messie s'obscurcit peu à peu. Jamais ils ne rêvèrent, comme leurs confrères de Palestine, la domination du monde par leur nation. A leurs yeux, la grande prérogative des Juifs était d'avoir reçu la connaissance de la vérité par Moïse et les prophètes.

Dans l'exégèse, l'interprétation allégorique domine chez les Alexandrins. La naïveté des récits bibliques, qui semblerait devoir plaider en faveur du sens historique, est au contraire pour eux une preuve qu'ils ne sont que des symboles. Les écoles rabbiniques, tout en s'attachant au sens littéral, ne le respectent guère davantage, surtout dans l'interprétation des prophéties messianiques, tant elles le surchargent d'explications et de commentaires[3].

Par rapport à la morale, l'auteur de l'article que nous analysons trouve dans l'ascétisme alexandrin le raisonnement uni à

[1] *Ibidem*, p. 435; d'après Cœlln, *Théologie biblique*, t. I, p. 433-436; Gfrœrer, *Histoire du christianisme primitif*, t. I, p. 403 et seqq., et *Siècle du salut*, t. II, p. 335 et seqq.; Dœhne, *Exposition de la philosophie juive alexandrine*, t. I, p. 330 et seqq., et 485.

[2] *Ibidem*, p. 436, 437; d'après Cœlln, *Théol. bibl.*, t. I, p. 487-511; Bertholdt, *Christol.*, p. 188-194 et 249; Gfrœrer, *Siècle du salut*, t. II, p. 193, 194, 233 et seqq., 249-252, 267, 218-258.

[3] *Ibidem*, p. 441, 442.

l'extase. C'est, dit-il, « un ascétisme poussé jusqu'à l'extase. Mais ce n'est pas un ascétisme brutal, repoussant tout développement des facultés de l'esprit... Le mysticisme des Juifs alexandrins est ardent, mais raisonné; leur ascétisme revêt une forme spiritualiste et philosophique[1]. » Celui des esséniens lui paraît le pire de tous « dans son principe, en ce qu'il détruisait toute liberté, et dans ses conséquences, en ce qu'il habituait à prendre une règle artificielle pour la voix de la conscience. » Mais la morale des Pharisiens n'est pas pour lui sans charmes. Il va même jusqu'à réclamer l'indulgence du lecteur pour ces anciens docteurs juifs. « Leur erreur, dit-il, ne fut qu'un malentendu, malentendu funeste, mais qui s'explique aisément. » Suivant sa manière de voir, « Le Talmud est le beau idéal d'une réglementation complète de toutes les actions humaines[2]. »

Telles étaient, d'après l'exposé de M. Michel Nicolas, les sectes judaïques qui ont précédé le christianisme. A laquelle d'entre elles celui-ci doit-il son origine? Quelle influence leurs doctrines ont-elles eue sur celle de Jésus-Christ?

Trois points importants sont d'abord signalés, sur lesquels l'enseignement chrétien et celui des Juifs se rencontrent. « Ce sont la loi, l'histoire et l'idée messianiques. Jésus-Christ se soumit lui-même à la loi, dont il admettait l'origine divine; il n'enseigna point à ses disciples de rompre violemment avec elle. Il reconnaissait explicitement que la Providence avait assigné aux enfants d'Abraham un rôle particulier dans le mouvement des choses du monde, en lui confiant le dépôt du germe précieux qui devait produire, après une préparation séculaire, la régénération spirituelle de l'humanité. Enfin, il était le premier à confirmer les espérances nationales, en annonçant qu'il venait lui-même les réaliser[3]. »

[1] *Ibidem*, p. 443.
[2] *Ibidem*, et p. 444.
[3] *Ibidem*, p. 451; d'après Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. I, p. 267.

Si l'on ne veut voir dans le christianisme qu'une théologie, il n'est qu'une reproduction ou un remaniement des croyances juives ; mais si l'on y voit le principe général et suprême qui domine toutes les activités de l'homme, la conscience, la raison, le sentiment, on trouve entre lui et le judaïsme, surtout le judaïsme palestinien, une opposition radicale. « Ici on a réglé la vie tout entière, fait de l'homme une machine, et, en réduisant la conscience au silence, supprimé du même coup toute activité spirituelle sérieuse. Là, au contraire, règne le spiritualisme le plus élevé ; l'autonomie morale est rendue à la conscience, et la vraie liberté à l'individualité humaine. Entre ces deux principes, l'un de mort, l'autre de vie, il y avait une irréconciliable inimitié[1]. »

Malgré cette opposition, le judaïsme renfermait dans son sein des germes dont le développement favorisa la formation du christianisme. M. Michel Nicolas en assigne trois : la théocratie hébraïque, qui contenait en principe l'idée chrétienne du royaume de Dieu ; le prophétisme, dont la tendance générale fut de spiritualiser le mosaïsme et de persuader aux hommes que la vie morale consiste dans la libre détermination de l'âme à suivre la loi de Dieu, et non dans la pratique de cérémonies et dans l'observation servile d'usages sacrés ; enfin l'affaiblissement progressif de l'esprit national et du particularisme juif, surtout parmi ceux qui se trouvaient dispersés au milieu des gentils, qui servit de préparation à une religion universelle[2].

Toujours selon le même écrivain, une des choses qui contribuèrent le plus au développement de ces germes, ce fut le formalisme et la roideur extrême du pharisaïsme, qui provoqua une réaction salutaire : « Le pharisaïsme fut certainement pour Jésus-Christ ce que les sophistes avaient été pour Socrate. La conscience se révolta contre une tendance qui menait tout droit à

[1] *Ibidem*, p. 453; d'après Reuss, *Histoire de la théol. chrét.*, t. I, p. 268.

[2] *Ibidem*, et p. 454; d'après Cœlln, *Théologie biblique*, 2e édit., t. II, p. 112-114; Winner, *Dictionnaire biblique*, 2e édit., t. II, p. 330-333 ; Reuss, *Histoire de la théol. chrét.*, t. I, p. 103 et seqq.

la mort spirituelle. Se retrempant au spiritualisme prophétique, s'inspirant de ce qu'il y avait de plus pur dans le développement national, forte d'ailleurs du sentiment de sa valeur morale, elle *protesta* contre l'esclavage de la tradition et de la casuistique pharisaïque qui étouffaient la vie de l'âme, et elle proclama, en les élevant à une plus haute puissance, les grands principes qu'elle trouva en elle-même, et qui s'accordaient avec ceux que le prophétisme avait commencé de dégager de l'antique théocratie[1]. »

Nous y voilà : Jésus-Christ fut le premier *protestant;* son œuvre n'a été qu'une *protestation* contre le pharisaïsme, et le christianisme primitif n'est autre chose qu'un vrai *protestantisme!*

Jésus-Christ, en se donnant pour le messie, a-t-il partagé les idées de ses contemporains par rapport à la suprématie universelle de la nation juive, ou bien s'en est-il affranchi ? Les différentes données que nous avons à cet égard dans la tradition primitive laissent, selon M. Stap, la question indécise. « Dans le public on ne sait de lui qu'une seule chose, c'est qu'il se donne comme le messie promis à Israël, comme le roi des Juifs[2]. »

Rien n'indique que ses disciples portassent d'abord leurs vues au delà de la Judée. Ils agissent plutôt comme s'ils n'eussent été envoyés que « vers les brebis perdues de la maison d'Israël. » De même, la première communauté chrétienne fondée à Jérusalem par la prédication des apôtres se composait de Juifs qui ne se distinguaient des autres que par la croyance à la venue du Messie. Son règne, dans leur opinion, n'était destiné qu'à la famille d'Israël. Ils n'avaient aucune intention de rompre avec le judaïsme, et le christianisme n'était pour eux que le couronnement de l'édifice mosaïque. La masse de la nation ne voyait en eux que des Israélites plus pieux et plus fervents, en

[1] *Ibidem*, p. 455.

[2] *Revue germanique*, 31 août 1860, art. de M. A. Stap, l'*Apôtre Paul et les judéo-chrétiens*, p. 260-263; d'après Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 2e édit., t. I, p. 535, et Ritschl, *Altkatholische Kirche*, 2e édit., p. 34.

sorte que pendant longtemps ils passèrent pour un parti juif, et le furent en effet [1].

Lorsqu'en se répandant le christianisme sortit de la Palestine, il se forma insensiblement deux partis dans son sein, correspondant à la division qu'avaient établie déjà dans le judaïsme les écoles rabbiniques et la philosophie alexandrine. Les Juifs helléniques, en effet, ne pouvaient pas accepter la foi nouvelle dans le même sens que ceux qui sortaient des rangs des pharisiens. Leurs tendances les portaient à lui donner un caractère plus spiritualiste et plus cosmopolite. On cherche une preuve de cette division dans la mort d'Étienne qui fut lapidé, dit-on, par la partie adverse, pour avoir soutenu des doctrines peu favorables au mosaïsme; le petit nombre de Juifs helléniques qui avaient embrassé le christianisme fut chassé de Jérusalem, tandis que les chrétiens fidèles à la tradition juive furent épargnés [2].

Cette division devint encore plus tranchée lorsque le christianisme commença à franchir les limites de la nationalité juive par l'admission des gentils dans son sein. Il est curieux de voir comment M. Michel Nicolas s'explique à ce sujet.

« Le christianisme fut apporté à Antioche par les chrétiens hellénistes dispersés par le supplice d'Étienne; il y prit un développement si considérable que ses partisans furent désignés par un nom particulier, celui de chrétiens. En peu de temps Antioche

[1] *Revue germanique*, 31 décembre 1858, art. de M. Michel Nicolas, la *Théologie des apôtres*, p. 435, 436; d'après Reuss, *Hist. de la théol. chrét.*, t. I, p. 287-291; Credner, *Das neue Testament*, t. II, p. 20-23. — Les mêmes idées se trouvent reproduites dans la livraison du 31 août 1860, art. de M. Stap, l'*Apôtre Paul et les judéo-chrétiens*, p. 266, 267; d'après Schwegler, *Nachapostolisches Zeitalter*, t. I, p. 113; Lechler, *Das apostoliche und nachapostolische Zeitalter*, 2e édit., 1857, p. 318; Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, 1858, t. VI, p. 132 et seqq.

[2] *Revue germanique*, 31 décembre 1858, art. de M. Michel Nicolas, *La théologie des apôtres*, p. 436, 437; d'après Baur, *Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, p. 42, 43; Ewald, *Geschichte des apostolischen Zeitalters*, p. 407, 408. — 30 septembre 1858, art. du même, les *Antécédents du christianisme*, p. 458, 459.

était devenue le centre de ce qu'on pourrait appeler le pagano-christianisme, comme Jérusalem était celui du judéo-christianisme... Le christianisme avait pris dans cette ville, et sans aucun doute dans toutes celles de l'Asie Mineure, un autre caractère qu'à Jérusalem. Tandis que dans le centre du judaïsme les disciples de Jésus-Christ, sortis de la famille de Jacob, observaient encore toutes les prescriptions de la loi, les chrétiens d'Antioche, païens d'origine pour la plupart, ne connaissaient et ne pratiquaient aucune des cérémonies juives. Quelques chrétiens venus de Jérusalem dans cette ville, scandalisés de voir les ordonnances mosaïques laissées de côté, protestèrent hautement contre ce qui leur paraissait une impiété et déclarèrent aux chrétiens d'Antioche que, s'ils n'étaient circoncis selon l'usage prescrit par Moïse, ils ne pouvaient être sauvés. Saint Paul et Barnabas s'élevèrent contre cette prétention. Ce fut le commencement d'une querelle qui devait survivre à ceux qui l'avaient soulevée[1]. »

A la tête de ces deux partis on place saint Paul et saint Jacques. M. A. Stap nous représente celui-ci « comme un véritable Juif, comme un modèle de sainteté en Israël. Naziréen depuis sa naissance, et voué à toutes les austérités de l'ascétisme le plus sévère, il passe ses journées au temple, prosterné sur la pierre et priant Dieu pour son peuple. A l'instar du grand prêtre, il lui est seul permis de pénétrer dans le lieu saint. En dehors de sa foi à la messianité de Jésus, aucun dissentiment ne semble exister entre lui et ses compatriotes. Tous indifféremment le nomment le Juste par excellence, ὁ δικαίος, et le saluent du titre de « rempart du peuple[2]. » Saint Jacques est donc le chef des chrétiens judaïsants.

A la tête des chrétiens non judaïsants on place saint Paul. La

[1] *Revue germanique,* 31 décembre 1858, art. de M. Michel Nicolas, la *Théologie des apôtres,* p. 437.

[2] *Revue germanique,* 31 août 1860, art. de M. A. Stap, l'*Apôtre Paul et les judéo-chrétiens,* p. 265.

manière dont M. Stap raconte la conversion de l'apôtre des gentils et sa vocation au pagano-christianisme, quelque étrange qu'elle soit, est au moins fort curieuse. Il commence par mettre de côté les récits des *Actes*, parce qu'ils présentent le fait « d'une façon si mécanique et si merveilleuse, ils se montrent si clairement, par leurs divergences seules, l'œuvre de la légende, qu'ils ne sauraient guère servir à résoudre cette question; » et voici les conjectures qu'il leur substitue : « En persécutant les disciples de Jésus, Paul s'était trouvé en contact avec eux. Il avait dû se préoccuper de leurs mœurs, de leurs idées, de leur enseignement. Lors du supplice d'Étienne, il avait pu voir comment ils savaient mourir pour leur foi, en recommandant leurs bourreaux à la miséricorde de Dieu. Cœur droit, intelligence naturellement ouverte au beau et au vrai, pouvait-il ne pas être frappé de ce spectacle, n'en point recueillir quelque chose? Pouvait-il, tout en sentant peut-être redoubler sa fureur, ignorer d'une manière absolue le doute, le scrupule de la conscience, le regret?... Une forte émotion, un ébranlement purement matériel, quelqu'un de ces phénomènes atmosphériques qu'il n'est pas rare de rencontrer sous le ciel brûlant de la Syrie, suffisent souvent alors pour précipiter la crise... Quoi qu'il en soit, Paul s'était senti mourir tout à coup à lui-même et renaître un homme nouveau. Des voix parlant dans le secret de sa conscience s'étaient dit entre elles : « Saül, Saül (*sic*), pourquoi me persécutes-tu? « — Qui êtes-vous, Seigneur? — Je suis Jésus que tu persécutes « et qui depuis longtemps te sollicite à l'entendre. — Que faut-« il que je fasse? — Cesse de regimber contre l'aiguillon; renonce « à une lutte impuissante; sois chrétien. » Et les yeux de Paul s'étaient ouverts sous le flot de lumière qui l'inondait, et il avait reçu le baptême. Mais tout cela avait été si rapide et si imprévu, que rien n'y semblait spontané, personnel... Dans ce passage de la mort à la vie, la loi de Moïse ne lui avait été d'aucun secours. Ce n'était point elle qui l'avait mené au port; ce n'étaient ni ses ordonnances, ni ses pratiques, qui l'avaient justifié. La loi était

donc incapable de procurer le salut, et il ne pouvait plus être question d'imposer aux autres un fardeau dont il avait trop bien connu lui-même le poids redoutable... Et Paul, incapable de résister à une conviction et de ne pas y conformer ses actes, avait assumé sans hésiter la tâche de proclamer, dans une pleine indépendance, la vérité qui venait de se révéler à lui; il était l'apôtre de l'incirconcision[1]. »

Voilà comment l'école de la critique historique invente l'histoire, tandis qu'elle reproche aux autres de l'écrire.

Quoique les deux chefs chrétiens fussent proprement saint Paul et saint Jacques, le nom de ce dernier fit peu à peu place à celui de saint Pierre, que les deux partis mirent en avant lorsqu'ils essayèrent de se réconcilier, parce que le judaïsme de cet apôtre avait toujours été plus modéré que celui de l'inflexible chef de l'Église de Jérusalem. De là les appellations de pétriniens et de pauliniens, pour désigner les chrétiens du parti de Jacques et de Pierre et ceux du parti de Paul.

Chacune de ces deux grandes fractions du christianisme avait sa théologie. Celle des pétriniens est « entièrement positive; leur christ est celui qui a vécu au milieu d'eux, qu'ils ont vu, qu'ils ont touché; leurs enseignements vont directement à la vie pratique. Les chrétiens de ce parti n'ont aucune confiance en la spéculation. A quoi servent toutes les connaissances subtiles sur les choses divines? Les démons les possèdent et n'en sont pas meilleurs. La volonté de faire le bien, l'accomplissement de la loi de Dieu, voilà l'essentiel; car c'est par ses actions que l'homme sera justifié devant Dieu, et non par de vaines théories. L'Épître tout entière de saint Jacques est conçue dans cet esprit.

« Au contraire, saint Paul, l'auteur de l'Épître aux Hébreux, celui du quatrième évangile, cherchaient l'idée au delà du fait,

[1] *Revue germanique,* 31 août 1860, p. 269-271; d'après Baur, *Paulus der Apostel Jesu Christi,* p. 651 et seqq.; Ewald, *Geschichte des Volkes Israel,* t. VI, p. 343 et seqq.; Volkmar, *die Religion Jesu,* p. 132 et seqq.; Winner, *Biblisches Realwœrterbuch,* art. *Paulus.*

comme dans leur interprétation de l'Ancien Testament ils voient sous la lettre un sens caché. Jésus a vécu sans doute sur la terre; il est mort, il est ressuscité; mais la véritable valeur de ces phénomènes physiques, c'est d'être des faits spirituels, une rédemption, une justification, une réconciliation des hommes avec Dieu. Ce Jésus qui a paru dans la Palestine, c'est le Verbe de Dieu, une puissance divine, le créateur et la providence de tout ce qui existe. Ce n'est pas par les yeux du corps qu'il faut le connaître, c'est par les yeux de l'esprit. Sa doctrine n'est pas un ensemble de préceptes, elle est une vie de l'âme.

« Telle est la différence psychologique de ces deux tendances; c'est d'un côté le réalisme, et de l'autre l'idéalisme; et c'est là aussi ce qui distinguait déjà la théologie rabbinique et la philosophie juive d'Alexandrie [1]. »

Auquel des deux partis resta enfin la victoire? Ni à l'un, ni à l'autre, nous dit la *Revue germanique*. « Comme il arrive toujours, quand deux partis extrêmes se disputent la domination des esprits, il se forma un parti moyen qui voulut concilier les judaïsants et les pauliniens, et mettre fin à des discussions dangereuses pour les succès de la cause chrétienne. C'est le parti qui triompha et qui légua son pâle éclectisme à la théologie du siècle suivant[2]. »

De ces aperçus qu'on nomme, ce nous semble, très-improprement *historiques*, on s'efforce de tirer, au sujet de nos livres saints, les plus étranges conséquences. Parmi les livres du Nouveau Testament il en est, dit-on, qui ont été évidemment écrits dans un esprit de conciliation. Tels sont entre autres la première Épître de saint Pierre (ce qu'on appelle ici la première Épître de saint Pierre est évidemment la seconde, d'après la Vulgate et

[1] *Revue germanique*, 30 septembre 1858, art. de M. Michel Nicolas, les *Antécédents du christianisme*, p. 464, 465.

[2] *Revue germanique*, 31 décembre 1858, art. du même, la *Théologie des apôtres*, p. 447.

toutes les éditions catholiques du Nouveau Testament), l'Épître aux Hébreux et les Actes des apôtres.

L'Épître de saint Pierre renferme un grand nombre de formules qui rappellent l'enseignement de saint Paul et semblent inspirées par le judéo-christianisme. Elle contient beaucoup de passages empruntés littéralement à d'autres épîtres, tantôt à celles de saint Paul et tantôt à celles de saint Jacques. Enfin elle se termine par un apologie de l'apôtre des gentils dont les discours, parfois difficiles à entendre, sont détournés de leur sens véritable par les ignorants. Ainsi « on ne pourra s'empêcher de la regarder, avec Schwegler, comme l'œuvre d'un paulinien qui veut essayer de rapprocher les deux partis opposés [1]. »

Dans l'Épître aux Hébreux, l'auteur paulinien veut prouver la supériorité du christianisme sur le judaïsme, mais il le fait de manière à se rapprocher le plus possible des principes judéo-chrétiens. Il présente le christianisme comme un judaïsme transformé et comme la théocratie mosaïque spiritualisée. Non-seulement il garde un silence absolu sur la participation des gentils au royaume de Dieu et sur l'universalisme paulinien, mais il semble réserver le salut au seul peuple élu et le concentrer en quelque sorte dans la famille d'Abraham [2].

Quant au livre des Actes, on n'a eu en l'écrivant d'autre but que d'étouffer les dissentiments des deux partis, et de leur faire oublier leur querelle en leur montrant que leurs chefs avaient travaillé à la propagation du christianisme avec une entente parfaite, et ouvert l'un et l'autre aux incirconcis les portes de l'Église. De là vient qu'il n'y est guère parlé que de saint Pierre et de saint Paul, et qu'on y fait ressortir particulièrement ce qui, dans la vie et la prédication des deux apôtres, se rapporte à

[1] *Revue germanique*, 31 décembre 1858, art. de M. Michel Nicolas, *La Théologie des apôtres*, p. 450; d'après Schwegler, *Das Nachapostolische Zeitalter*, t. II, p. 22 et suiv.

[2] *Ibidem*; d'après Schwegler, *l. c.*, t. II, p. 322.

l'admission des païens dans l'Église, c'est-à-dire à la question débattue entre les pauliniens et les pétriniens, les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens [1].

L'époque de la composition de ces écrits se trouve fixée par leur contenu. Les tendances conciliatrices qu'ils manifestent les placent naturellement au moment du rapprochement des deux partis. Mais quand eut lieu cette réconciliation ? Selon les uns, lorsque les deux conceptions opposées du christianisme se furent émoussées réciproquement, et « que la lutte eut fait disparaître par le frottement de la discussion leurs aspérités. » Selon d'autres, lorsque les deux partis extrêmes se furent « usés par leurs propres excès » et qu'ils eurent « poussé leurs principes jusqu'à leurs dernières conséquences, » c'est-à-dire vers la fin du second ou au commencement du troisième siècle [2]. M. Michel Nicolas, néanmoins, veut bien admettre que ces livres aient été composés dans le dernier quart du premier siècle.

« Il est permis de croire, dit-il, qu'au moment même où la discussion était le plus animée entre saint Paul et les apôtres palestiniens, un certain nombre de chrétiens conçurent l'espoir de mettre fin à des dissentiments dont ils ne comprenaient pas certainement la portée et dont ils s'exagéraient les dangers pour les progrès du christianisme. Ce fut là l'origine de la tendance conciliatrice. Elle se produisit plus hardiment après la mort des apôtres, quand, par le cours naturel des choses, des hommes comme Luc, Barnabas, Marc, Silas, se trouvèrent placés au premier rang. On peut donc placer à cette époque, c'est-à-dire dans les vingt-cinq dernières années du premier siècle, ceux des écrits du Nouveau Testament dans lesquels cette tendance est évidente, sans qu'il soit nécessaire de rejeter leur composition, avec

[1] *Revue germanique*, 31 décembre 1858, art. de M. Michel Nicolas, *La Théologie des apôtres*, p. 449; d'après Reuss, *Hist. de la théol. chrét.*, t. II, p. 592-594; Schwegler, *l. c.*, t. II, p. 74-83.

[2] Reuss, *Hist. de la théol. chrét.*, t. II, p. 569 et 570; Schwegler, *Das Nachapostolische Zeitalter*, t. II, 115 et seqq.

Schwegler et en général avec l'école de Tubingue, au milieu du siècle suivant[1]. »

III

Sans pousser plus loin cette exposition déjà trop longue peut-être, nous ajouterons seulement deux observations. D'abord, il suffit de remarquer à quelles autorités se réfèrent MM. Michel Nicolas, Schwarz et A. Stap, pour se convaincre que leur doctrine ne diffère en rien de celle de l'école rationaliste de Tubingue. Les noms de Baur, Schwegler, Reuss, Volkmar, Ewald, Winner, Lechler, Credner, Ritschl, Cœlln, etc., reviennent à chaque page dans leurs articles, et s'ils rejettent parfois les opinions de quelqu'un de ces théologiens protestants, ce n'est que pour adopter celles d'un autre écrivain de la même école. Ensuite, il est impossible de n'être point frappé de la contradiction manifeste dans laquelle tombent les maîtres de l'école prétendue historique, et du peu de valeur de toutes leurs assertions. Ils commencent par renier les monuments de l'histoire les plus authentiques et par leur substituer une sorte de roman, fruit naturel de leurs injustes préventions contre l'Église catholique, et dépourvu de tout fondement historique ; puis ils se glorifient d'avoir enfin retrouvé historiquement les véritables origines du christianisme. Rejeter les faits les plus autorisés et ne jamais prouver ceux que l'on avance, voilà, selon eux, en quoi consiste la vraie critique historique.

On nous dira peut-être que la *Revue germanique* n'enseigne point ; qu'elle se contente d'exposer à ses lecteurs les doctrines théologiques de l'Allemagne contemporaine, et de les tenir au courant du mouvement des idées. Mais si telle est la tâche

[1] *Revue germanique*, 31 décembre 1858, art. de M. Michel Nicolas, *La Théologie des apôtres*, p. 449.

qu'elle s'est imposée, pourquoi son travail est-il si évidemment incomplet ? Est-ce que la théologie en Allemagne n'a d'interprètes qu'au sein de l'école de Tubingue? La critique historique, en matière de théologie, tant vantée par les uns, n'a-t-elle pas été attaquée par d'autres ? Si M. Baur a eu des disciples fidèles à ses principes, n'a-t-il pas trouvé plus d'un contradicteur ? Dès lors, pourquoi ne tenir compte que d'un seul des deux partis ? M. Schwarz, dans son second article sur la *Théologie contemporaine en Allemagne*, fait, il est vrai, mention de quelques-unes des nombreuses réponses auxquelles les travaux de Baur et de son école ont donné lieu. Nous n'avons garde de priver nos lecteurs d'une page si intéressante.

« Cette littérature, dit-il, est particulièrement riche en essais, aussi prétentieux que prématurés et insipides, de jeunes théologiens désireux de gagner, dans la lutte contre le chef de l'hérésie tubingienne, leurs premiers éperons d'orthodoxie, un emploi ecclésiastiqne, le grade de licencié ou le prix proposé par quelque faculté de théologie. De ce nombre sont les écrits de Baumgarten sur l'*Authenticité des épîtres pastorales défendue spécialement contre les attaques de Baur* (1837) ; de Boettcher, la *Critique de Baur considérée dans ses conséquences* (1841), ouvrage dédié à la faculté de théologie de l'université de Goettingue ; de Dietlein, le *Christianisme primitif* (1845) ; de Birck, sur l'*Épître aux Éphésiens*, à l'occasion d'un concours établi par la société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne ; ceux de Harting, de Niemeyer, etc., etc. [1]. »

Après avoir ainsi fait la leçon à une partie des adversaires de Baur, et démontré par la seule puissance de son affirmation le peu de valeur de leurs arguments, M. Schwarz veut bien attacher quelque importance aux écrits d'un certain nombre d'autres théologiens dont il énumère les ouvrages [2]. Mais l'estime

[1] Livrais. du 31 mars 1860, p. 581.

[2] « D'une importance beaucoup plus grande sont les répliques de Henri Tiersch : *Essai de retour au point de vue historique pour la critique du Nou-*

qu'il semble d'abord accorder à tous en général, il se hâte ensuite de la retirer à chacun d'eux en particulier.

Ainsi H. Tiersch a essayé d'opposer aux conceptions de Baur une vue d'ensemble totalement différente, mais c'est une « vue très-arbitraire... qui l'a conduit peu à peu à toutes les fantaisies irvingiennes, au sujet d'une Église apostolique absolue. » Dorner parle de tout excepté du point capital; sauf ce petit défaut, son ouvrage est excellent : « L'ouvrage de Dorner... contient une opposition très-expresse et très-continue contre les idées de Baur au sujet du christianisme primitif; mais l'auteur a commis une grande faute, en négligeant presque complétement, sous prétexte qu'il se proposait de la traiter avec plus d'étendue dans un dernier volume, la question la plus grave et la plus féconde en conséquences : celle relative à la christologie du Nouveau Testament. » Ewald n'est pas mieux traité. Ses travaux, est-il dit, « ne se bornent pas à être l'expression d'animosités personnelles les plus violentes; ils sont encore aussi confus et aussi torturés que tout ce qui sort de la plume de ce théologien soi-

veau Testament, écrit polémique contre la critique de nos jours (1845), et *l'Eglise au temps des apôtres* (1852, 2e édit., 1859); puis l'*Histoire du développement de la doctrine touchant la personne du Christ* (1845, sq.) de Dorner, où les vues historiques de Baur se trouvent constamment combattues; l'*Histoire de l'époque pendant et après les apôtres* (1851; 2e édit., 1857), de Lechler; les ouvrages de Lange et de Schaf sur le *Siècle apostolique* (1853 et 1854); l'*Histoire des apôtres, ou le développement de l'Église de Jérusalem à Rome* (1852; 2e édit., 1859), de Baumgarten; la *Composition et l'Origine des Actes des apôtres* (1854), de Lekebusch; l'*Évangile de Jean* (1853), de Luthard; la *Synopse chronologique des quatre Évangiles* (1843), et la *Chronologie de l'époque des apôtres* (1848), de Wiesler; la dissertation de Weitzel sur la *Célébration de la Pâque pendant les trois premiers siècles* (1848); les *Mélanges pour servir à la critique des Évangiles* (1846), de Bleck; l'*Épître à Baur sur l'école de Tubingue* (1855), de Hase; les remarques de Bunsen contre la nouvelle critique de Tubingue dans son *Ignace d'Antioche* (1847), et dans son *Hippolyte* (1852, sq.); enfin divers articles d'Ewald, dans les *Annales de la science biblique* (à partir de 1849), sa *Traduction et Explication des trois premiers Evangiles* (1850), et son *Histoire du Christ et de son époque* (1855; 2e édition, 1857.) » (*Ibidem*, p. 581, 582.)

disant réformateur. » Quant à Hase, sa thèse ne vaut pas mieux que celle de Reuss, qu'elle reproduit à peu près, « si ce n'est qu'un faux sentimentalisme et des intentions conciliatrices exagérées le conduisent à admettre, sans motifs appréciables, que l'auteur de l'*Apocalypse* et celui du quatrième Évangile pouvaient bien être une seule et même personne, et que l'Évangile n'est autre chose que l'*Apocalypse* transfigurée[1]. »

Voilà comment la *Revue germanique* nous fait connaître l'enseignement théologique de ceux qui ne partagent pas ses opinions. Il nous semble donc qu'à ne parler même que des théologiens protestants, le compte rendu qu'elle donne à ses lecteurs n'est pas complet. Mais de plus, n'y a-t-il donc dans toute l'Allemagne aucun théologien catholique dont les ouvrages méritent quelque attention? A côté des docteurs rationalistes de Tubingue, n'y a-t-il pas à Tubingue même des docteurs catholiques? Les assertions de Baur et de son école ont-elles été acceptées par eux? Ne les a-t-on pas niées et réfutées? C'est ce dont on ne dit pas un mot. La théologie catholique est-elle donc en dehors de l'enseignement contemporain, et n'y a-t-il plus de nos jours d'autres docteurs que les docteurs rationalistes de l'école historique? N'est-ce pas faire l'Allemagne plus mauvaise qu'elle ne l'est en réalité, de laisser croire aux lecteurs français que, dans ces vastes contrées, l'enseignement catholique est tellement nul à côté de l'enseignement protestant, qu'on peut se dispenser d'en faire aucune mention ?

Si la *Revue germanique* en était à son début, on pourrait croire à une méprise de sa part. Mais, après trois années d'une publication constamment dirigée vers le même but, il est impossible de ne point voir un mot d'ordre ou un parti pris dans la persistance avec laquelle elle met en relief toutes les doctrines rationalistes, en laissant constamment dans l'ombre les doctrines et les apologies catholiques!

[1] Voyez livrais. du 31 mars 1860, p. 582-588.

Déjà, dans un autre recueil, M. l'abbé Meignan signalait naguère cette tactique peu loyale : « Sous prétexte de nous faire connaître l'Allemagne, dit-il, on publie chez nous depuis quelque temps, avec la partialité des sectaires, les attaques dirigées contre la Bible par les adversaires les plus décidés de sa divine autorité; mais on ne nous entretient jamais des réponses faites à ces attaques. Cependant il y a en Allemagne des catholiques aussi bien que des protestants. S'il existe au delà du Rhin des incrédules, on y trouve aussi des croyants. Comment se fait-il que, dans une revue qui ne s'appelle ni *Revue de Tubingue*, ni *Revue de Zurich* ou *d'Heidelberg*, mais bien *Revue germanique*, il soit, quand il s'agit du Nouveau Testament, sans cesse question de ces universités, et si rarement ou même nullement des autres? Les universités catholiques, manquant à tous leurs devoirs, resteraient-elles muettes devant leurs sœurs rivales? Les professeurs orthodoxes ne répondent-ils point aux professeurs incrédules[1]? »

Pour suppléer au silence de la *Revue germanique*, nous espérons donner quelque jour une idée des travaux de l'Allemagne catholique. Nous ne négligerons pas non plus, en passant, les ouvrages d'un certain nombre d'auteurs protestants, dans lesquels tout le système de l'école de Tubingue est victorieusement réfuté. Puisse ce travail être utile à la connaissance de la vérité, et jeter quelque jour sur une question que l'incrédulité s'efforce de plus en plus d'obscurcir!

[1] *Le Correspondant*, 25 janvier 1861, p. 183.

H. Mertian.

LE LIBÉRALISME RATIONALISTE

ET L'ÉGLISE CATHOLIQUE

S'il y a un libéralisme conciliable avec la doctrine catholique, il y en a un autre qui certainement ne l'est pas. C'est celui de M. Jules Simon et de l'école rationaliste. « Quelques efforts, nous dit ce publiciste, qu'on ait tentés depuis 1789 pour restaurer le droit divin, les inégalités sociales, les priviléges, ni le raisonnement, ni l'éloquence, ni la force n'y sont parvenus; il a fallu que même les ennemis de la souveraineté populaire fissent appel à la toute-puissance du peuple. Le sophisme s'est réfugié dans les conclusions, mais tout le monde a été obligé de subir les prémisses. Nous naissons, grâce aux réformateurs de 1789, avec la conviction de notre droit, avec l'intelligence de notre droit. Nous nous savons citoyens. Nous savons, nous sentons ce que c'est que d'être un homme. Que M. de Maistre feigne de l'ignorer pour mieux injurier la raison, avec lui et les siens nous ne serions que des sujets[1]. »

Telle est donc la doctrine de M. Jules Simon et de son école. C'est grâce aux réformateurs de 1789 que nous naissons avec la conviction de notre droit, avec l'intelligence de notre droit, que nous savons ce que c'est que d'être un homme. Avec M. de

[1] J. Simon, *La Liberté*, t. I, p. 39.

Maistre et les siens, c'est-à-dire avec les catholiques, on ne serait que des sujets.

Ce libéralisme, on le voit, se pose ouvertement en hostilité avec l'Église, qui aurait ignoré ou condamné le droit et la dignité de l'homme. Il aurait fallu que la réforme sociale de 1789 vînt révéler à ce monde de *sujets* ce que c'est que d'être un homme.

Pour que cette accusation fût justifiée, il faudrait que l'Église eût ignoré ou condamné la forme sociale inaugurée en 1789; et, de plus, que cette forme de gouvernement fût la seule forme conciliable avec les droits et la dignité de l'homme.

Or, l'Église a toujours connu et toujours admis cette forme sociale, et si elle ne l'a pas imposée comme seule légitime, c'est précisément parce qu'elle a respecté les véritables droits de l'homme. Pour le faire toucher au doigt, il n'y a pas de grands efforts à tenter; un peu de connaissance historique avec un peu de raisonnement doit y suffire, même sans éloquence.

I

Et d'abord le régime social préconisé en 1789 est-il nouveau? N'était-il pas connu, dès la plus haute antiquité, sous le nom même de *démocratie?*

Ouvrons la *Politique* d'Aristote. Voici ce que nous y lisons :

« Le principe du gouvernement démocratique, c'est la liberté. On croirait presque, à entendre répéter cet axiome, qu'on ne peut même trouver de liberté ailleurs; car la liberté, dit-on, est le but constant de toute démocratie... Dans la démocratie, le droit politique est l'égalité, non pas d'après le mérite, mais suivant le nombre. Cette base du droit une fois posée, il s'ensuit que la foule doit être nécessairement souveraine, et que les décisions de la majorité doivent être la loi dernière, la justice

absolue[1]; car on part de ce principe que tous les citoyens doivent être égaux... Voilà donc un des caractères distinctifs de la liberté... Son second caractère, c'est la faculté laissée à chacun de vivre comme il lui plaît... Dans la démocratie, le citoyen n'est tenu d'obéir à qui que ce soit; ou, s'il obéit, c'est à la condition de commander à son tour; et voilà comment, dans ce système, on ajoute encore à la liberté qui vient de l'égalité... Tous les citoyens doivent être électeurs et éligibles... Tous les citoyens doivent être juges dans toutes les affaires, ou du moins... dans les plus graves, telles que les comptes de l'État... Un sénat est une institution très-démocratique, là où l'universalité des citoyens ne peut recevoir du trésor public une indemnité de présence aux assemblées... L'égalité veut que les pauvres n'aient pas plus de pouvoir que les riches, qu'ils ne soient pas seuls souverains, mais que tous le soient dans la proportion même de leur nombre, et l'on ne trouve pas de moyen plus efficace de garantir à l'État l'égalité et la liberté[2]. »

Cette théorie de la démocratie diffère-t-elle de la théorie que M. Jules Simon nous présente comme révélée au monde par les réformateurs de 1789?

Or, c'est un fait connu que la *Politique* d'Aristote était expliquée dans les écoles par les théologiens du moyen âge, et leurs commentaires, qui sont parvenus jusqu'à nous, attestent qu'ils n'ont point condamné la théorie du philosophe de Stagire.

Mais, nous dit-on, ces maximes étaient « des propositions renfermées jusque-là (1789) dans les écoles et dans le monde

[1] C'est-à-dire sans appel, le dernier mot social : *Cum autem*, dit S. Thomas sur ce passage, *cujuslibet justi oporteat esse aliquem institutorem et conservatorem*, *et hoc sit illud* quod principale est *in multitudine civili*, *cum multitudo popularis* sit principalis *in populari statu*, *necesse est* in eo *multitudinem esse dominam hujus justi popularis.* (D. Thomas, in sextum Politicorum, lectione secunda). — Ce livre est le septième dans M. Barthélemy Saint-Hilaire, dont nous empruntons la traduction.

[2] *Politique* d'Aristote, traduite par J. Barthélemy Saint-Hilaire, 2e édition. Paris, 1848, liv. VII, ch. I, nn. 6, sqq.

des lettrés[1]. » — Jamais l'Église n'a été plus exclusive que les théologiens ; et si, jusqu'à ces derniers temps, une forme bien différente de la démocratie, la monarchie, a prévalu dans la plupart des pays catholiques, à côté de ces royaumes il y a toujours eu, pour représenter la démocratie, des républiques, telles, par exemple, que la Suisse.

Il y a plus, le mouvement social qui pousse les empires à se transformer en démocraties n'a rien de nouveau, il n'est que la reproduction d'un phénomène que virent les temps les plus anciens et que ramènent les mêmes causes générales. Aristote nous dit avec son laconisme habituel : « Les *premiers États* ont été soumis à des rois, et les grandes nations le sont encore aujourd'hui[2]. » Ce peu de mots résume toute une partie de l'histoire et formule une de ses grandes lois. Bossuet a dit de même : « Un peu de recours aux histoires profanes nous fera voir que ce qui a été en république a vécu premièrement sous des rois[3]. »

Ce n'est donc pas précisément une vue plus étendue, plus élevée ou plus profonde de l'histoire qui prend pour une découverte moderne les principes mis en avant par les réformateurs de 1789.

Disons-le encore : ce n'est pas avec moins d'ignorance ou de mauvaise foi que l'on accuse l'Église et le clergé d'être, par nature ou par inclination, hostiles à la démocratie. La seule existence des cantons suisses catholiques n'est-elle pas un fait assez éclatant et ne proteste-t-elle pas assez haut contre cette imputation? Est-ce que jamais, à l'intérieur ou à l'extérieur de ces États démocratiques, l'Église ou le clergé conspirèrent contre leur constitution? Et les publicistes catholiques les plus prononcés en faveur de la monarchie n'ont-ils pas toujours reconnu et proclamé la légitimité des autres formes de gouvernement? Bossuet lui-même, tout en concluant pour la France que la royauté est préférable,

[1] J. Simon, citt. p. 39.
[2] Aristote, citt. liv. I, c. I.
[3] *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. II, art. 1, prop. 7.

a soin d'ajouter : « Nous n'avons pourtant pas oublié qu'il paraît dans l'antiquité d'autres formes de gouvernement, sur lesquels Dieu n'a rien prescrit au genre humain ; en sorte que chaque peuple doit suivre, comme un ordre divin, le gouvernement établi dans son pays, parce que Dieu est un Dieu de paix et qui veut la tranquillité des choses humaines[1]. »

Comment, après cela, ose-t-on écrire que ce fut seulement « à partir du 4 août 1789 que la justice et la liberté, ces deux sœurs immortelles, reconquirent le monde[2] ? »

Du moins, disent nos adversaires, l'Église a combattu, elle combat encore partout les idées révolutionnaires. — Mais ces idées, dirons-nous à notre tour, ne sont-elles pas essentiellement différentes de la vraie démocratie, n'ont-elles pas été flétries par toute l'antiquité sous le nom de démagogie ? L'Église, en combattant les idées révolutionnaires, ne fait donc que suivre et appliquer les principes du droit naturel développés par les publicistes de l'antiquité. Est-ce que 93 ne fit autre chose qu'appliquer les principes de la démocratie ? Est-ce qu'alors la démagogie, avec ses vices les plus hideux, ne déborda pas sur notre malheureuse patrie, et ne la submergea point, pour un temps, dans le sang et l'infamie ? Faut-il donc avoir un cœur chrétien, et ne suffit-il pas d'avoir une âme honnête, pour maudire les vils et abominables tyrans de cette époque lugubre ?

Justifiera-t-on ce déluge de crimes par la grandeur des résultats ? On n'a pas reculé devant cette énormité. « Nous, contemporains, a écrit M. J. Simon, nous voyons encore les échafauds et les guerres injustes, la postérité de tous les peuples ne verra que... l'égalité des citoyens dans l'État, la loi faite pour tous, égale et impartiale pour tous, le budget voté par les imposables, la dépense faite sous leur contrôle, la conscience humaine éclairée, la philosophie émancipée[3]. »

[1] *Politique*, citt. conclusion.
[2] J. Simon, citt. t. II, p. 519.
[3] *Ibid.*

L'Église catholique n'a jamais connu ces formules commodes à l'usage de ces fiers amis de la justice et de la liberté. Elle n'a jamais su amnistier les forfaits en les enveloppant de la splendeur de leurs résultats. La probité a des règles éternelles contre lesquelles ne prescriront jamais ni le temps ni les succès. Éternellement, les forfaits de 93 resteront voués à l'exécration de la postérité de tous les peuples, et dans deux mille ans, comme aujourd'hui, les noms et les actes des Marat et des Robespierre demeureront associés aux noms et aux actes des plus grands scélérats.

Ainsi, l'Église n'a jamais condamné que la démagogie. Elle n'a ni méconnu ni proscrit la vraie démocratie. Seulement (et c'est là le dernier grief du libéralisme rationaliste contre elle), à côté de cette forme sociale elle en a admis d'autres comme également légitimes. C'est aussi le dernier point qui nous reste à discuter.

II

Notons d'abord que cette exclusion par le libéralisme moderne des autres formes sociales n'a elle-même rien de nouveau. La démocratie moderne, nous l'avons constaté, est pour les idées fondamentales ce qu'elle était au temps d'Aristote ; dès le temps d'Aristote aussi, sa prétention vis-à-vis des autres constitutions fut ce que nous la voyons : « Un des caractères distinctifs de la liberté (dans la démocratie) est l'égalité, non pas d'après le mérite, mais d'après le nombre ; et les partisans de la démocratie ne manquent pas d'en faire un caractère indispensable de l'État [1]. » Les partisans de ce système n'ont pas changé ; leur grand grief contre les autres formes sociales est bien encore celui-ci ; c'est toujours l'inégalité des droits politiques, c'est la

[1] *Politique*, citt. l. VII, c. I, § 7.

sujétion, c'est, comme cause première et raison dernière du désordre social, l'autorité telle qu'elle était établie dans la plupart des États chrétiens. Là, les membres de la société étaient des sujets, et *le vrai citoyen*, comme tout homme a le droit et le devoir de l'être, *n'est tenu d'obéir à qui que ce soit*. C'est ce que nous déclare cette page où respire dans toute son énergie le sentiment d'indépendance qui l'a dictée : « Pour que ma liberté ne fût pas entière, il faudrait qu'on l'eût aliénée pour moi ou que je l'eusse aliénée moi-même, deux suppositions également impossibles. Mon père, dites-vous, m'a donné à ce maître avec toute ma descendance ! Mais comment mon père pourrait-il livrer mon âme, puisque, selon la loi de tous les peuples, il n'est pas maître de mon corps? Il ne peut me tuer, donc il ne pouvait me vendre. Parce qu'il a plu à un de mes ancêtres, à un barbare, peut-être à un criminel, de se donner lui et les siens, il y a huit siècles, je naîtrai esclave ou *sujet*, *moi* intelligent, *moi* probe, *moi* capable d'améliorer la société, *moi* digne d'être aimé et respecté ! Voilà, certes, une étrange exagération du principe de la propriété et du dogme de la transmission des fautes. Vieille doctrine, dit-on, que cet esclavage héréditaire! personne ne la soutient; c'est perdre son temps que de la combattre. A la bonne heure, pourvu qu'on n'équivoque pas sur le degré. C'est toute la liberté que j'apporte en naissant. Il ne suffit pas de dire qu'il n'y a plus de féodalité ni de castes : il faut qu'on reconnaisse mon droit entier, ma liberté sans limites [1]. »

Ne disons rien de la piété filiale et de la modestie personnelle qui éclate dans ce morceau d'éloquence ; notons seulement le principe qu'on y pose, que toute constitution qui ne reconnaît pas le droit entier de chacun à une liberté sans limites est nécessairement, essentiellement vicieuse, et, par conséquent, que la seule forme de société qui soit légitime est la démocratie.

[1] J. Simon, *La Liberté*, t Ier, p. 28. Ce n'est là du reste qu'une amplification d'une page de Rousseau, *Contrat social*, l. I, c. IV.

Mais Aristote le niait : « Les constitutions, disait-il, peuvent être nombreuses et diverses, et dans les constitutions dont nous parlons, il y a plusieurs espèces. » Il comptait trois constitutions fondamentales : la monarchie, l'aristocratie et la république ou démocratie ; et il disait de la royauté : « Le pouvoir du maître, comme la royauté, ou tout autre pouvoir juste et utile, est dans la nature, mais la tyrannie n'y est pas, et toutes les formes corrompues de gouvernement sont tout aussi contraires aux lois naturelles [1]. »

Les plus grands philosophes anciens et modernes ont pensé comme Aristote, et nos scolastiques, sur ce point comme sur tant d'autres, ont adopté sa doctrine. Ne voit-on pas, par cela seul, ce qu'a d'audacieux, de téméraire, la négation qu'on lui oppose ?

Mais se comprend-on soi-même ou comprend-on la première raison d'être et le premier principe constitutif de toute société civile, lorsqu'on nie que le pouvoir royal puisse être légitime ? Prenons la définition de la société telle qu'elle a été reçue de tout temps : « La cité n'est qu'une association d'êtres égaux par nature, recherchant en commun une existence heureuse et facile. » Là est la fin. Mais « comme le bonheur est le bien suprême, comme il réside dans l'exercice et l'application complète de la vertu, et que, dans l'ordre naturel des choses, la vertu est fort inégalement répartie entre les hommes, car quelques-uns en ont fort peu et en sont même tout à fait dénués ; c'est évidemment là, dans cette vérité, qu'il faut chercher la source des différences et des divisions entre les gouvernements. Chaque peuple poursuivant le bonheur et la vertu par des voies diverses organise aussi sa vie et l'État sur des bases qui ne le sont pas moins [2]. »

C'est le bon sens en même temps que l'observation philoso-

[1] *Politique*, l. III, c. XII, c. V, c. XI, etc.
[2] *Politique*, citt. l. IV, c. VII.

phique qui pose ces principes, et ils ne sont pas de ceux qui se transforment; nul parmi les libéraux ne peut raisonnablement les contester.

Or, parmi « les choses dont la cité, quelle qu'elle soit, ne peut absolument point se passer, se trouve, et c'est ici l'objet sans contredit le plus important, la décision des intérêts généraux et des procès individuels. » C'est la fonction du gouvernement. Pourquoi l'association qui s'organise en vue d'une existence heureuse et facile ne pourrait-elle librement choisir la royauté parmi les formes diverses et possibles du pouvoir, et décider que cette royauté sera héréditaire, et qu'elle *disposera de tout comme ailleurs le corps de la nation*, *l'État*, dispose de la chose publique? Sans doute, pour être légitime, conformément aux intentions de ceux qui se font ses sujets, le roi doit avoir « pour but l'intérêt des administrés ou tout au moins un intérêt commun à eux et à celui qui les régit. » C'est aussi ce qui caractérise l'autorité du père sur les enfants, sur la mère de famille, sur la famille entière, autorité qu'on nomme domestique. Pourquoi le pouvoir royal ne pourrait-il être légitime aussi bien que le pouvoir paternel? Ce n'est pas que l'obligation de l'obéissance sorte, pour le premier comme pour le second, de la nature elle-même. Des publicistes catholiques ont pu le dire; mais nos théologiens les plus sûrs et nos saints docteurs n'ont jamais pensé que le droit de la paternité pût seul conférer la royauté. Ils ont répété avec Aristote : « Si les premiers États ont été soumis à des rois, et si les grandes nations le sont encore aujourd'hui, c'est que ces États s'étaient formés d'éléments habitués à l'autorité royale, puisque dans la famille le plus âgé est un véritable roi[1]. » Disons à notre tour avec Bossuet, qui semble ici se souvenir d'Aristote : « Nous pouvons juger que la première idée de commandement et d'autorité humaine est venue aux hommes de l'autorité paternelle. Les hommes vivaient longtemps au com-

[1] *Politique*, l. I, c. 1, § 7.

mencement du monde, comme l'attestent non-seulement l'Écriture, mais encore toutes les anciennes traditions... Un grand nombre de familles se voyaient par ce moyen réunies sous l'autorité d'un seul grand-père, et cette union de tant de familles avait quelque image de royaume [1]. » Mais ne nous y trompons pas, ce n'était là qu'une image de royaume et qui pouvait seulement en suggérer l'*idée;* au fond c'était toujours l'*empire domestique*. Car, suivant l'observation de Suarez, « on ne voit pas, en vertu du seul droit de nature, qu'un père doive être aussi le roi de sa postérité [2]. » Bossuet lui-même l'a bien compris : « Les hommes, reprend-il, qui avaient vu une image du royaume dans l'union de plusieurs familles, sous la conduite d'un père commun, et qui avaient trouvé de la douceur dans cette vie, *se portèrent aisément à faire* des sociétés de familles sous des rois qui leur tinssent lieu de pères. » Et il pose en principe que c'est *le consentement des peuples qui établit* les rois, que si des empires d'abord injustes, violents et tyranniques, peuvent devenir légitimes, c'est *par la suite des temps et le consentement des peuples*. Il reconnaît enfin expressément que les hommes *se portèrent aussi à établir* d'autres formes de sociétés, et le motif qui les a déterminés à choisir une forme plutôt qu'une autre, ç'a été la vue des avantages qu'ils ont espéré pour la réalisation du bonheur commun. Nos théologiens d'ailleurs n'ont jamais éprouvé d'embarras pour nous assigner la raison de la nécessité de ce consentement. Je lis dans Suarez : « Les hommes naissent naturellement libres; et c'est pourquoi aucun n'a de juridiction politique sur un autre, de même qu'il n'a point de domaine sur ses semblables; et il n'y a aucune raison pour que d'après la nature des choses cette juridiction ou ce domaine soient plutôt attribués à celui-ci qu'à celui-là [3]. » C'est un axiome dans les

[1] *Politique sacrée*, l. II, art. 1.

[2] *De legibus*, l. III, c. II. Ex vi solius juris naturæ non est debitum progenitori ut etiam sit rex suæ posteritatis.

[3] *De legibus*, l. III, c. II. Si Bossuet nous dit que la monarchie : « a son

écoles catholiques que la société politique est née d'un pacte.

Que si la nature des choses n'impose pas à la société la constitution monarchique, les membres de la société peuvent se l'imposer. Admettons avec la plupart de nos théologiens qu'à l'origine, au moment qui suit la composition de la société civile, l'autorité appartient à tout le corps social : « Il n'en est pas moins vrai, nous dit Suarez, que le droit de la nature n'oblige pas la communauté à exercer ce pouvoir immédiatement par elle-même tout entière, ni même à le garder toujours en elle. Bien plus, continue-t-il, parce qu'il est très-difficile qu'il en soit ainsi, la confusion, en effet, et les embarras seraient infinis, si les lois devaient se faire par les suffrages de tous, — les hommes *se portent* aussitôt à établir un des modes susdits de gouvernement, la monarchie ou l'aristocratie [1]. » Pourquoi les hommes qui s'associent librement en vue de s'assurer en commun une vie heureuse et tranquille ne pourraient-ils choisir librement la monarchie s'ils jugent cette forme plus apte à les conduire à leur fin? Pourquoi ne pourraient-ils, par un pacte tacite ou formel, mais vraiment et strictement obligatoire, s'engager à une obéissance qu'ils ont reconnu être dans leur propre intérêt?

Nos saints docteurs et nos théologiens ont toujours pensé que cela se pouvait et était légitime.

Le libéralisme rationaliste accorde qu'on a pu le croire et qu'on l'a cru jusqu'ici, mais il soutient qu'on s'est trompé. Ceux qui les premiers ont constitué un empire monarchique ont pu avoir la volonté qu'on leur prête, leurs enfants ont pu se croire liés par cet engagement de leurs pères ; mais c'était une

fondement et son modèle dans l'empire paternel, c'est-à-dire dans la nature,» que « tous les hommes naissent sujets » et que « l'empire paternel qui les accoutume à obéir, les accoutume en même temps à n'avoir qu'un chef,» ces paroles s'expliquent par celles que j'ai citées. Bossuet n'entend pas que tous les hommes naissent sujets *d'un empire monarchique*, mais d'un empire paternel, et que l'habitude de vivre sous ce dernier les *porte aisément à faire* un empire monarchique.

[1] *De legibus*, l. III, c. IV.

erreur. La vérité est que cette volonté était nécessairement stérile, qu'elle ne pouvait, en aucune manière, aboutir à une convention obligatoire. C'est l'essence même des choses, nous dit-on, qui interdit, du côté du peuple, la cession de l'autorité, et du côté du prince, son acceptation. « La souveraineté ne se délègue pas, elle est inaliénable comme la liberté même, et les révolutions sont toujours là pour prouver à qui ne le comprendrait pas que les peuples n'abdiquent point... Le prince, le gouvernement, quelle qu'en soit la forme... n'est jamais qu'un délégué du peuple, révocable par lui, et responsable devant sa justice, qui est souveraine, si elle n'est pas infaillible. Le gouvernement, dit formellement Rousseau, a été confondu mal à propos avec le souverain, dont il n'est que le ministre... Aujourd'hui, croire que le gouvernement est le souverain est une méprise qui n'est plus possible, même pour les esprits les plus aveuglés[1]. »

On le voit, c'est toujours le même langage, toujours la même modestie. Ainsi, les esprits les plus aveuglés aujourd'hui ne peuvent plus ne pas voir ce que ne purent voir les plus grands génies des siècles passés jusqu'à Rousseau, ce que ne purent voir *Aristote* et *Montesquieu*, on l'avoue. *Rousseau voit seul la vérité.* Aujourd'hui tous les catholiques qui ne voient pas cela, quels qu'ils soient, demeurent au-dessous des esprits les plus aveuglés.

Au reste, cette affirmation hautaine est une conséquence nécessaire de la notion de la souveraineté sur laquelle repose le libéralisme rationaliste. Si, en effet, la souveraineté n'est que la volonté générale, somme des volontés individuelles, ou, suivant une théorie plus moderne, la justice et la vérité absolues manifestées à chaque individu par sa raison, il s'ensuit forcément que cette souveraineté est essentiellement inaliénable et intransmissible.

[1] Barth. Saint-Hilaire, *Politique* d'Aristote, préf. p. CLIII-CLV.

Mais cette double notion de la souveraineté est contredite par la raison non moins que par la foi. La foi et la raison s'unissent pour nous enseigner que tout pouvoir vient de Dieu. En effet, le droit souverain de commander et de punir a des attributions (le droit de vie et de mort, par exemple) qui ne peuvent venir d'une volonté générale quelconque, pas plus que de la volonté d'un être créé.

La source première de toute souveraineté est donc la justice et la vérité absolues, c'est-à-dire Dieu lui-même. Ce qui n'empêche pas la créature de pouvoir participer à cette souveraineté comme elle participe en quelque manière à l'être divin. Et de même que l'être fini ne subsiste qu'en tant qu'il représente l'être infini, de même, la souveraineté finie ne subsiste qu'en tant qu'elle représente la souveraineté infinie.

D'ailleurs, cette notion de la souveraineté est fondée sur la nature de l'homme et sur la nature de toute société d'hommes. Elle ne peut pas plus changer que la nature humaine. Quant aux sophismes qu'on lui oppose, nous en ferons l'objet d'une étude spéciale.

A. Sarriot.

BIBLIOGRAPHIE

LES COUTUMES LITURGIQUES ET LE DROIT ÉCRIT. Réponse de M. l'abbé Bouvry a un article du R. P. L. de Régnon [1].

Un article des *Études de théologie*, etc., du mois de décembre dernier, s'occupe de mon ouvrage *Expositio rubricarum*, etc. Mon honorable critique, qui sans doute n'a d'autre but que de rechercher, d'exposer et de défendre la vérité, voudra bien me permettre de lui adresser, dans le même but, une réponse, avec prière de l'insérer dans les *Études*.

Nous sommes d'accord sur deux points importants : l'un et l'autre nous reconnaissons que, pour bien étudier, pour bien exposer les rubriques, il faut, d'un côté, se servir du texte des rubriques, et, de l'autre, tenir compte des lois canoniques, avoir *une connaissance approfondie du Traité des lois;* mais, dans l'application, nous nous séparons, au moins pour le moment. Peut-être après quelques explications pourrons-nous nous entendre. Actuellement, voici l'état de la question : D'abord (p. 617) mon respectable contradicteur déduit de la constitution de Boniface VIII « la nécessité où est un rubriciste d'avoir toujours sur sa table de travail son *Corpus juris canonici.* » Quant à moi, je pense qu'il suffit de connaître le *Corpus juris,* de l'avoir dans sa bibliothèque, sachant le consulter et en faire un bon usage au besoin ; et, ce qui me paraît surtout nécessaire au rubriciste en général et spécialement pour les coutumes liturgiques, c'est d'avoir dans l'esprit et de bien posséder le Traité des lois, de bien comprendre la véritable portée de la constitution de Boniface VIII, etc., et surtout de bien connaître la valeur des bulles et autres documents du Saint-Siége relatifs à la matière en question.

De plus, le R. P. Régnon trouve (p. 614) que ma « doctrine est peu

[1] *Études de théologie*, livrais. décemb. 1860, p. 613-633.

en harmonie avec l'enseignement des plus grands canonistes. » Pour n'être pas trop long, il se borne « à montrer que ma doctrine sur la révocation des coutumes liturgiques, aussi bien que sur leur approbation, est en opposition avec le droit écrit, tel qu'il a été compris par les docteurs les plus autorisés. » Et moi je crois pouvoir montrer à l'évidence que ma doctrine est conforme aux principes du Traité des lois enseignés par les grands canonistes, aux règles reçues de bonne interprétation. Mon critique a exposé ses preuves; il me permettra de soumettre les miennes au jugement des lecteurs. Je le suis et j'examine dans un premier point ce qu'il dit de la révocation des coutumes liturgiques.

I

Le R. P. débute par un extrait de mon ouvrage, où il trouve deux erreurs. Pour lui, mes paroles relatives à la coutume immémoriale, *cui tamen in jure regulariter non derogatur nisi de ea specialis mentio facta sit*, sont le résultat d'une méprise et renferment *une grave erreur*. Il m'attribue en outre de voir une dérogation au droit positif dans la réponse du 11 septembre 1847, *in Angelopolitana*. Nous allons voir que je n'enseigne pas les erreurs qui me sont attribuées, et que les arguments que l'on m'oppose tombent à faux; ce qui vraisemblablement vient d'un double malentendu de la part de mon honorable contradicteur.

Premier malentendu. 1. C'est à tort que l'auteur de l'article traduit *specialis* par *expresse :* mention *spéciale* est opposé à *mention générale,* et non à *mention expresse*. Ainsi, de ce que j'affirme qu'il n'est pas dérogé à l'immémoriale sans une mention *spéciale*, on peut seulement conclure que, selon moi, il peut être dérogé à la coutume ordinaire sans une mention *spéciale*. Cette seule observation suffirait pour montrer la fausseté de l'accusation qui m'est lancée; mais je puis encore ajouter que ma proposition, loin de contenir une grave erreur, est l'expression de l'enseignement des grands canonistes. Ils vont même plus loin : ils enseignent qu'une coutume ordinaire (ou non privilégiée) peut être supprimée non-seulement sans mention spéciale, mais même sans aucune mention *expresse*[1].

[1] Voici sur ce point la doctrine de Suarez, suivie par Reiffenstuel, Schmalzgrueber, etc : « Quando, dit Suarez, consuetudo erat universalis, verbi gratia, totius Ecclesiæ, et lex contraria fertur pro tota Ecclesia (ex dictis) infertur

2. Je n'ai pas soupçonné que la susdite phrase, si familière aux canonistes les plus renommés [1], pût n'être pas comprise par une personne initiée au Traité des lois. Eussé-je eu ce soupçon, je ne m'y serais pas arrêté, et j'aurais pensé que le lecteur à qui serait venu un doute en aurait trouvé la solution plus loin, page 61, à la fin du n° 23, ou bien dans Reiffenstuel, que je cite, ou enfin dans un autre canoniste ou théologien.

3. En employant l'expression qu'on prétend renfermer une grave erreur, je n'ignorais aucunement le caput *Licet*, ni la doctrine du docte et judicieux Suarez; mais je n'y voyais et n'y vois encore rien, absolument rien, qui soit contraire à la manière dont j'exprime le privilége de la coutume immémoriale.

4. Remarquons enfin que je ne devais ni expliquer, ni prouver le privilége énoncé; car l'*Expositio* suppose le lecteur initié au *Traité des lois*. Comme le reconnaissent les *Études* (p. 614), je me borne à

consuetudinem omnino abrogari per talem legem, etiamsi clausulam derogatoriam non habeat. » (Lib. VII, *de Lege*, etc., c. xx, n° 7; cf. Reiffenst. tit. iv, *de Consuetud.*, n° 182, et Schmalzg., t. C, § 6, n° 37, 2. Voyez aussi la note ci-après.)

[1] Reiffenstuel, que je cite en confirmation de mon expression, explique ainsi, au numéro cité 189, le privilége de l'immémoriale : « Sub clausula generali revocatoria : *non obstante quacumque consuetudine*, aut hujusmodi, non comprehenditur consuetudo immemorialis... Unde merito concludendum quod... ad ejus abrogationem requiratur specialis mentio per ly : *etiam immemorialis* aut hujusmodi. »

Suarez parle dans le même sens, et oppose le mot *général* au mot *spécial*. Voici ses paroles : « Merito dicimus talem (l'immémoriale) consuetudinem non satis derogari per generale nomen consuetudinis, quia habet quamdam superiorem rationem. Addo, ob hanc causam, immemorialem consuetudinem valde specialem in jure reputari, habereque multa specialia privilegia, ideoque non comprehendi sub generali clausula, juxta vulgatam regulam juris. » (Lib. VII, *de Lege*, etc., c. xx, n° 18.)

Maschat, quoique plus court, n'est pas moins expressif : « Consuetudini immemoriali, dit-il au tit. iv *de Consuet.*, n° 9, non derogatur per clausulam generalem : *non obstante quacumque consuetudine*, nisi illius specialis mentio fiat, quia talis consuetudo est speciali nota digna... »

Partout le terme *specialis* s'oppose à *generalis*, et nulle part à *expressa*, *expresse*. Je pourrais multiplier les citations; mais celles-ci suffisent pour me justifier pleinement. Elles pourront même paraître trop longues et trop nombreuses; mais à l'accusation catégorique et expresse de *grave erreur*, il est bien permis d'opposer une justification surabondante.

rappeler les principes fondamentaux sur les lois ; et, comme j'en avertis mes lecteurs (p. 49, n° 12), je ne donne sur les coutumes que les notions ou principes qui se rapportent plus particulièrement aux rubriques, ou qu'il importe de rappeler pour faire mieux comprendre la matière que je traite.

Second malentendu. Ce malentendu consiste à supposer que, selon moi, le décret *in Angelopolitana* déroge au droit positif. Il est aussi manifeste que le premier. Pour le constater, il ne faut que comparer mes paroles à la traduction ou interprétation qui en est donnée dans les *Etudes*. Je parle, en me servant des termes mêmes de la sacrée Congrégation (c'est-à-dire du doute auquel elle répond directement), de dérogation aux *coutumes*, *cuicumque contrariæ invectæ consuetudini ;* et l'on m'attribue de parler de dérogation au droit positif, de voir « une dérogation au droit positif dans la réponse du 11 septembre 1847 *in Angelopolitana.* » Ensuite on ajoute que la question se réduit à examiner si la susdite réponse « a été promulguée avec toutes les solennités nécessaires pour déroger à une décrétale insérée dans le corps du droit canon. » Comme je ne parle pas de dérogation au droit positif, à une décrétale, je pourrais m'abstenir de répondre aux arguments que l'on prétend m'opposer : ils n'atteignent pas ma proposition, et tombent à faux.

Une réflexion ne sera cependant pas inutile. Cette déclaration, loin de déroger au droit positif, y est conforme ; elle applique le droit liturgique, qui généralement réprouve les coutumes contraires aux rubriques, et les empêche de prescrire contre les lois liturgiques, même pendant un temps immémorial. Voyez l'*Expositio*, p. 67, n° 32, ainsi que les citations ci-après, à la page 8. C'est en vain qu'on chercherait à éluder la force de la déclaration, en prétendant que la sacrée Congrégation n'a pas répondu au doute tel qu'il lui a été proposé, *prout jacet;* car lorsqu'elle ne veut pas répondre au doute tel qu'il lui est proposé, alors, ou bien elle modifie le doute, ou bien elle ne se contente pas d'une *Affirmative* ou d'une *Negative*, mais elle formule elle-même sa réponse, de manière à n'exprimer que le sens qu'elle a en vue. Pour s'en convaincre, il suffit d'ouvrir Gardellini.

On m'objectera peut-être que je joue sur les mots, et que, par une fin de non-recevoir, je recule la difficulté, sans la résoudre aucunement, attendu qu'une réponse qui déroge à des coutumes autorisées par le droit positif déroge médiatement, en dernière analyse, au droit positif lui-même.

Je réponds qu'il y a une différence réelle entre ces deux ex-

pressions, et la voici. Quand je dis que les décrets de la sacrée Congrégation des Rites dérogent même aux coutumes immémoriales, je constate seulement le fait, sans indiquer le mode dont a lieu la dérogation, sans exprimer si c'est en vertu d'une pure déclaration, qui applique une loi préexistante, spéciale ou générale, par exemple une bulle, ou bien si c'est en vertu d'un décret extensif, réunissant toutes les conditions voulues. Il m'était d'autant plus permis, en cet endroit, d'énoncer simplement le fait, dans les termes du décret, qu'un peu plus loin j'explique la nature des décrets, avec les conditions requises pour qu'ils soient applicables, etc., et qu'ensuite je prouve que l'immémoriale n'a pas, en rubriques, le même privilége que dans les autres matières.

Le R. P. Régnon argumente de la clause mise au décret, *sed recurrendum in particulari*. Il lui donne deux significations. Je lui répondrai que la première ne prouve rien contre l'application que je fais du décret, et que la seconde suppose tout gratuitement qu'il n'existe pas de loi générale qui déroge aux coutumes, même immémoriales, contraires aux rubriques. J'ajouterai que la clause en question n'infirme aucunement l'*affirmative* auquel elle est ajoutée; qu'elle n'est qu'une mesure de prudence pour prévenir les fausses ou imprudentes applications que l'on pourrait faire du décret; qu'elle ne fait que réserver à la sacrée Congrégation le jugement à porter sur la coutume, eu égard à toutes les circonstances, la décision si telle coutume est réellement du nombre des réprouvées, et si, dans ce cas, il y a lieu à la tolérer ou à la supprimer.

II

Dans le second point de son article, l'auteur s'occupe de ce qui concerne l'approbation des coutumes liturgiques. Il trouve d'abord que ma question, *An rubricæ*, etc., n'est pas bien formulée, et lui en substitue une autre.

J'accorde que, dans ma question, je donne au mot *rubricæ* un sens impropre, celui de *jus liturgicum*, *leges liturgicæ ;* mais l'explication que j'y ajoute fait disparaître tout doute, toute équivoque. On voit clairement que la question est de savoir si l'approbation, si le consentement légal du législateur, donné en général aux coutumes, s'applique aux coutumes liturgiques comme aux autres, ou bien s'il y a pour les premières une restriction, un droit spécial. Et pour faire ressortir da-

vantage le véritable état de la question, je commence par avertir que le droit spécial ou restriction, loin de se présumer, ne doit s'admettre que sur bonne preuve, *nisi et quatenus probetur* (p. 50).

Il est faux que j'aie voulu formuler la question comme elle est posée dans les *Etudes*. J'ai voulu, comme je le dis pag. 50 et 67, restreindre la question, borner mon examen à la condition essentielle, au consentement du législateur. Et le consentement personnel n'offrant aucune difficulté, je n'avais à m'occuper que du consentement légal. Et j'étais d'autant plus autorisé à examiner cette seule condition, que généralement les coutumes inadmissibles en liturgie, sont telles par défaut de ce consentement, parce que le législateur les réprouve.

Mon honorable contradicteur prend pour point de départ la doctrine du R. P. Matignon, qu'il énonce dans les termes suivants : « Il résulte de la nature même de ce consentement légal, que ce n'est ni dans les rubriques, ni dans les bulles de promulgation des livres liturgiques, mais bien dans le *Corpus juris canonici*, au titre *De Consuetudine*, qu'il faut chercher la réponse à la question proposée : An consuetudines contra Rubricas has abrogare valeant *sine personali legislatoris consensu ?* »

Laissant au R. P. Matignon le soin d'apprécier si son enseignement est ici bien rendu, j'affirme sans aucune hésitation que le *Corpus juris canonici* ne suffit certainement pas à lui seul pour répondre à la question proposée. Sans m'arrêter à toutes les considérations qui font ressortir la vérité de ma proposition, et qui d'ailleurs se présenteront d'elles-mêmes à l'esprit du lecteur, je me borne à constater brièvement [1] que la doctrine qui m'est ici opposée conduit à des conséquences évidemment inadmissibles, qu'elle est en opposition patente avec les faits, avec la conduite des Papes et la pratique du Saint-Siége, et qu'enfin l'argument qu'on m'oppose dans une forme rigoureuse ne m'atteint aucunement.

1. *Conséquences inadmissibles*. De la doctrine professée par le

[1] Comme dans l'*Expositio* j'ai prouvé par des faits, par des bulles et autres documents authentiques émanés du Saint-Siége, qu'il existe un droit *spécial* pour les coutumes liturgiques, et que mon honorable contradicteur, bien loin de réfuter mes preuves, les passe entièrement sous silence et se contente d'argumenter *a priori*, laissant les faits de côté, je serais en droit d'user de l'axiome : *Quod gratis asseritur, gratis negatur*. Toutefois, comme de part et d'autre nous n'avons en vue que la recherche et la défense de la vérité, j'ai cru mieux faire de ne pas user de ce droit, et de montrer que rien de fondé ne m'a été opposé.

R. P. Régnon, il suivrait que les dérogations faites au *Corpus juris canonici* doivent être rejetées *a priori*, et qu'il ne faut tenir aucun compte de celles qu'y ont faites les bulles et autres constitutions apostoliques, ainsi que le saint concile de Trente lui-même. Il s'ensuivrait encore que les souverains Pontifes se trouvent dans l'impuissance d'établir (quelques clauses qu'ils emploient, p. 623), un droit spécial pour les coutumes liturgiques; il s'ensuivrait que ceux des souverains Pontifes qui l'ont tenté n'ont pas compris les décrétales, ou bien que, nonobstant la connaissance de leur impuissance, ils ont cependant posé des actes, employé des clauses dérogatoires qui ne pouvaient avoir aucun effet.

2. *Opposition patente avec les faits.* L'existence d'actes et de clauses qui établissent clairement et incontestablement un droit spécial pour les coutumes liturgiques, est un fait que chacun peut constater en ouvrant les livres liturgiques, le Bréviaire, le Missel, etc., ainsi que l'*Expositio*, à l'article sur les coutumes. Néanmoins, pour éviter au lecteur l'embarras d'y recourir, nous donnerons ici quelques fragments. Les bulles de S. Pie V, par exemple, sur le Bréviaire et sur le Missel, contiennent des clauses dérogatoires les plus fortes et les plus formelles. Dans la bulle : *Quod a Nobis*, sur le Bréviaire, entre autres formules, nous trouvons les suivantes. « Omnes et quascumque apostolicas et alias permissiones ac consuetudines..... omnino revocamus, volumusque illa omnia vim et effectum de cætero non habere. » Le saint Pontife n'est pas moins expressif dans la bulle *Quo primum*, qu'il a placée en tête de son Missel. Nous y lisons la dérogation suivante : « Non obstantibus præmissis ac constitutionibus et ordinationibus apostolicis, ac, in provincialibus et synodalibus conciliis, editis generalibus vel specialibus constitutionibus et ordinationibus : necnon Ecclesiarum prædictarum usu, longissima et immemoriali præscriptione (non tamen supra ducentos annos), roborato, statutis et consuetudinibus contrariis quibuscumque. » Notons que les constitutions apostoliques, comme les coutumes immémoriales, tombent sous la dérogation.

Le fait de l'institution de la sacrée Congrégation des Rites mérite aussi d'être mentionné. Sixte V l'a établie (Voy. *Expositio*, p. 26), et lui a conféré entre autres pouvoirs celui de rétablir, nonobstant sans doute le *Corpus juris canonici*, les cérémonies tombées en désuétude. Et, fidèle à sa mission, la sacrée Congrégation ne cesse de veiller à la conservation et à l'observation des rubriques établies par le Saint-Siége; elle déclare et montre par sa pratique que les coutumes ne

peuvent prescrire contre les rubriques. Entre autres déclarations, voyez celles du 16 *mars* 1591-10, et du 14 *juin* 1845, *n.* 4,873, rapportées dans l'*Expositio*, page 60.

En présence de ces bulles, de cette institution de la sacrée Congrégation des Rites, avec la mission qui lui est confiée, en présence de ses décrets et de sa pratique, est-il possible de douter que le législateur s'oppose aux coutumes qui sont contraires aux rubriques et n'ont pas reçu une approbation spéciale? Pouvait-il manifester plus clairement sa volonté? (Voyez Suarez, *lib. VII, de Leg.*, *c.* xx, *n.* 3.) Nous demanderons enfin qui pourrait soutenir que de tels documents sont indifférents à la solution de la question proposée, et prétendre que, sans en tenir aucun compte, on peut résoudre cette question par un argument *a priori?* Voyons, du reste, la nullité de l'argument qui nous est opposé.

3. L'argument tiré de Schmalzgrueber est ainsi formulé :

« Une rubrique est une loi ecclésiastique *humaine;*

« Or, aux termes de la décrétale *Cum tanto*, toute loi ecclésiastique *humaine* peut être abrogée par une coutume qui est raisonnable et qui a prescrit régulièrement;

« Donc, aux termes de la même décrétale, une rubrique peut être abrogée par une coutume de ce genre. »

Rien ne m'empêche d'accepter chaque partie de ce raisonnement. Ainsi, j'accorde la majeure avec son explication; j'accorde aussi la mineure et la conclusion. Il me suffira de faire remarquer que cette conclusion n'est pas la contradictoire de mon enseignement et qu'elle ne l'atteint aucunement : nulle part, en effet, je ne conteste qu'*aux termes* de la susdite décrétale, abstraction faite des constitutions liturgiques, une rubrique puisse être abrogée par une coutume de ce genre; mais j'examine si d'autres règles ont été établies pour les coutumes liturgiques. Ainsi, pour atteindre mon enseignement, on ne peut s'arrêter, comme la mineure et la conclusion que je viens d'accorder, *aux termes* de la susdite décrétale; on doit montrer, ou qu'il ne faut tenir aucun compte des constitutions et autres documents liturgiques, postérieurs à cette décrétale, ou bien prouver que ces constitutions et ces documents n'ont pas la valeur que je leur attribue.

J'ajouterai, pour prévenir toute méprise, que nulle part je ne conteste, comme la conclusion qui m'est opposée le laisse entendre, qu'il y ait des coutumes reconnues légitimes, bien que contraires aux rubriques. (Voyez *Expositio*, p. 48.)

Je m'arrête. Ce qui précède suffira pour résoudre les autres difficultés qui me sont opposées. Ainsi, par exemple, le lecteur comprendra par lui-même que c'est non-seulement gratuitement, en mettant de côté les constitutions liturgiques, les documents qu'il importe surtout de consulter, mais aussi contrairement à la vérité, que les *Études* affirment, p. 623, que « les lois liturgiques (quelles que soient les clauses qui les accompagnent) peuvent être abrogées par voie de coutume, en vertu du consentement légal, *comme toutes les autres lois ecclésiastiques humaines.* » Les citations faites plus haut suffisent pour montrer qu'une pareille proposition est manifestement contraire à la volonté expresse du Saint-Siége.

Tournay, 24 janvier 1861.

G. F. J. Bouvry.

DEUX MOTS SUR LA RÉPONSE DE M. L'ABBÉ BOUVRY.

Avant tout, remercions M. l'abbé Bouvry du soin avec lequel il a évité les personnalités, et de la justice qu'il rend à nos intentions. Nous lui en avons une obligation d'autant plus grande que le défaut contraire est plus commun de nos jours. M. Bouvry fait hautement profession de rechercher uniquement la vérité, sans acception de personnes. Dès lors il ne trouvera pas mauvais que nous lui disions, avec une respectueuse franchise, pourquoi nous croyons devoir maintenir nos conclusions.

L'honorable auteur de l'*Expositio rubricarum* nous oppose un premier malentendu. Ce serait à tort, assure-t-il, que nous aurions traduit *specialis* par *expresse.*

Nous lui ferons observer, en premier lieu, que si ce malentendu était réel, ce ne serait pas nous qu'il condamnerait. Le mot employé par Boniface VIII dans sa loi est précisément le mot que nous avons adopté (*nisi expresse caveatur*). Or, on l'oublie trop, dans l'espèce, c'est Boniface VIII qui est le législateur, et qui par conséquent fait autorité. Au reste, Suarez, dans ce vingtième chapitre plusieurs fois cité par

M. Bouvry, traduit comme nous le *nisi expresse caveatur*, par *nisi earum faciat expressam mentionem* (nº 9). Les citations accumulées ne prouvent donc absolument rien contre nous ; elles montrent plutôt que, dans le cas présent, ces deux expressions signifient la même chose. Cela est si vrai que l'erreur signalée par nous dans l'*Expositio* subsiste tout entière avec le mot *spéciale*.

En effet, cette erreur consiste à prétendre que la coutume immémoriale *a seule* le privilége de ne pouvoir être abrogée sans une mention *spéciale* (*nisi expresse caveatur*), tandis que Boniface VIII reconnait solennellement ce privilége à *toutes* les coutumes *locales* quelconques, *dùm tamen sint rationabiles*.

La coutume immémoriale, à la vérité, n'est pas censée comprise dans la mention *spéciale*, *Non obstante quâcumque consuetudine*. C'est ce que nous n'avons eu garde de nier ou de révoquer en doute. Mais cette mention *plus* spéciale, requise pour abroger une coutume immémoriale, suppose précisément la nécessité d'une mention *spéciale* pour abroger une coutume *locale* quelconque, *dùm tamen sit rationabilis*.

Ces courtes observations nous semblent éclaircir suffisamment ce premier point. Quant au second malentendu, l'auteur de l'*Expositio* nous permettra, pour abréger, de laisser aux lecteurs le soin d'apprécier s'il a bien nettement défini ce second point, et surtout s'il a vraiment réfuté ceux de nos arguments qui s'y rapportent. Nous laisserons également à la sagacité des lecteurs à juger s'il est bien logique de nous opposer les coutumes *universelles* lorsque, avec Boniface VIII, nous avons parlé exclusivement des coutumes *locales* (*locorum specialium consuetudines*).

Notre honorable contradicteur *croit avoir prouvé qu'il existe un droit* SPÉCIAL *pour les coutumes liturgiques*. S'il y a un malentendu entre lui et nous, c'est assurément ici ; car, de notre côté, nous croyons avoir prouvé qu'il n'existe pas de droit spécial pour les coutumes liturgiques.

M. Bouvry assure, il est vrai, que nous n'avons pas réfuté ses preuves, tout en avouant que nous leur avons opposé des arguments *a priori*. Nos raisons, en effet, étant tirées du droit naturel, sont nécessairement *a priori;* mais cela ne les rend point méprisables. Ce n'est pas le droit naturel qu'il faut plier aux formules ; ce sont les formules qu'il faut expliquer d'après le droit naturel. Si donc (ce que nous n'avons point à examiner ici), si par hasard il se rencontrait des clauses inconciliables avec les principes les plus clairs du droit naturel, tels que ceux-ci, par exemple : *Non habet imperium par in parem;*

Neque imperare sibi, neque se prohibere quisquam potest, ce ne serait pas le droit naturel qu'il faudrait renoncer à soutenir.

Peut-être M. Bouvry n'a-t-il pas bien saisi toute la portée de l'argument suivant : Le législateur ne pouvant ni se lier lui-même ni lier ses successeurs, une loi écrite (fût-elle munie de toutes les clauses imaginables) peut toujours être abrogée par une autre loi écrite émanée de la même autorité ; or, avec le consentement *légal*, une coutume a la même vertu qu'une loi écrite (*eadem vis est consuetudinis quæ legis*) ; donc, une loi écrite (fût-elle munie de toutes les clauses imaginables) peut toujours être abrogée par une coutume avec le consentement *légal*.

Voici, du reste, un argument *a posteriori*. Saint François de Sales écrivait à madame de Chantal, le 24 août 1621 : « On a obtenu à Rome « la continuation du petit office encore pour dix ans après les sept « échus que l'on avait déjà. Mon solliciteur dit que l'on a tort de re- « courir à Rome pour les choses ès-quelles on s'en peut passer ; et des « cardinaux l'ont dit aussi : Car, disent-ils, il y a des choses qui n'ont « point besoin d'être autorisées, parce qu'elles sont loisibles, lesquelles, « quand on veut autoriser, sont examinées diversement, et le Pape est « bien aise que la coutume autorise plusieurs choses qu'il ne veut pas « autoriser lui-même à cause des conséquences (liv. VI, lett. XXXVII). » Rome, nous le savons, tient encore aujourd'hui le même langage.

Après cela, on nous dispensera de nous jeter dans une longue et fastidieuse discussion de textes, où fort peu de lecteurs auraient la patience de nous suivre jusqu'au bout. Mais nous devons prendre acte de l'importante concession qui nous est faite au sujet de la décrétale *Cum tanto*.

M. Bouvry nous accorde la majeure, la mineure et la conclusion de l'argument tiré de Schmalzgrüber. *Aux termes de la décrétale* CUM TANTO, la doctrine des *Études* sur les coutumes liturgiques est la vraie doctrine; c'est là un point de droit et de fait qui nous est désormais acquis dans la présente controverse.

Or, comme les termes de la décrétale *Licet Romanus Pontifex* ne sont pas moins explicites en notre faveur, nous sommes en droit de conclure, avec Zallwein et Soglia, dans une question identique pour le fond : « *Manet ergo Jus ecclesiasticum Decretalium in sua possessione*, « et illis qui Jus *particulare contrarium* prætendunt, incumbet probatio. » (*Soglia*, ed. Paris., t. I, p. 125).

Afin d'établir l'*existence d'un droit liturgique* SPÉCIAL (*jus particulare contrarium*), M. l'abbé Bouvry a présenté des preuves qui se réduisent

aux trois chefs suivants : les clauses de quelques bulles, l'institution de la sacrée Congrégation des Rites et les décrets émanés de cette Congrégation,

Au premier de ces trois chefs de preuves nous opposons les deux principes suivants : *Nemo ligat seipsum; Non habet imperium par in parem* (Cf. *Études de théologie*, 2e série, t. II, p. 622 et 623).

Au second et au troisième chef nous opposons la règle du droit : *Nemo potest plus juris transferre in alium quam sibi competere dignoscatur* (Cf. *Études* citt. p. 618 et 619).

Nous croyons donc devoir maintenir toutes et chacune des conclusions de notre article sur les coutumes liturgiques et le droit écrit. Ces conclusions peuvent se résumer dans celle-ci : *Jus Decretalium* Cum tanto *et* Licet Romanus Pontifex *manet in sua possessione.*

L. de Régnon

LA RELIGION AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE, par J. E. Alaux. — Hachette. 1857.
LA RAISON. Essai sur l'avenir de la philosophie, par le même. — Didier. 1860.

Une question qui préoccupe aujourd'hui bien des esprits, c'est la parfaite conciliation du christianisme avec la raison humaine. On a tant parlé de leur divorce; on a répété si souvent que la pensée libre et indépendante ne pouvait entrer en accommodements avec le dogme! Cependant, les intelligences élevées ne sauraient accepter comme définitive la séparation que l'on prétend consommée. Elles demeurent convaincues que les deux lumières données à l'homme pour le guider dans ses voies difficiles concourent en un foyer commun. Déterminer le point de leur rencontre et la loi selon laquelle elles s'allient, c'est le problème que plusieurs regardent comme n'étant pas encore suffisamment résolu, et par suite, ils en veulent trouver une solution nouvelle. Ce problème a un côté philosophique, qui consiste à chercher en quel rapport sont entre elles la foi et la science rationnelle. Il a aussi un côté social, plus délicat peut-être encore; il consisterait à déterminer en quelle mesure on peut admettre l'alliance de la religion et de la liberté. Avoir l'œil ouvert sur ces grands intérêts, s'efforcer de les sauvegarder, tout en opérant une conciliation qui n'en compromette

aucun, c'est assurément une noble et généreuse entreprise; dût-on même ne pas atteindre immédiatement le but, on peut encore échouer avec gloire. En un siècle où le réalisme absorbe et abaisse tant d'intelligences, ce n'est pas un médiocre mérite de rappeler incessamment les hommes à l'estime et à l'amour de ce qu'il y a en eux d'immortel.

Les deux ouvrages dont j'ai inscrit le titre en tête de cet article ont été inspirés par cette pensée de conciliation, j'allais dire de fusion entre la doctrine religieuse et la raison humaine. L'auteur nous semble un esprit sincère qui poursuit de bonne foi la vérité, et qui, loin de la craindre comme tant d'autres, serait heureux de la conquérir pour lui-même et de la faire connaître à ses frères. En 1857 il publiait un opuscule, la *Religion au dix-neuvième siècle*, avec cette épigraphe : *L'intelligence succédera à la foi.* Aujourd'hui il nous donne un ouvrage plus étendu, qui n'est guère que le développement du premier et le renouvellement de la même tentative. C'est ce qui nous a engagé à examiner ces deux productions en même temps.

Il faut avant tout se rendre compte de la position adoptée par l'écrivain et de la méthode suivant laquelle il procède. Je m'efforcerai de représenter exactement l'ensemble de ses idées, sans m'astreindre à des citations qui entraveraient la marche de cet exposé rapide.

Faire cesser la lutte soulevée entre la raison et la foi, concilier les croyances religieuses avec les droits de l'esprit humain, voilà ce que M. Alaux se propose. Il ne veut point nous dire quelles sont ses convictions personnelles. Est-il chrétien ou philosophe indépendant, catholique ou rationaliste? nous n'en saurons rien; à quoi bon? C'est au contraire à dessein qu'il prend une situation intermédiaire, pour n'être pas récusé; il se retranche dans une complète neutralité, afin de ne soulever aucun préjugé défavorable à son entreprise.

Or, en regardant autour de lui, il voit deux partis extrêmes qui ont été aux prises dans ces derniers temps. Au lieu de ramener les choses à l'unité par une conciliation amicale, chacun d'eux s'obstine à éliminer un des deux termes; les premiers, ce sont les théologiens exagérés, anéantissent la raison, comme si ce n'était pas en même temps ébranler la foi; les seconds, ce sont les rationalistes, rejettent les croyances, comme si ce n'était pas contredire même la raison pure. Ainsi de part et d'autre on cherche une solution violente; c'est Alexandre tranchant le nœud gordien qu'il n'a pu réussir à délier.

Des deux côtés aussi le mal vient de la même source, c'est-à-dire d'une vue trop étroite et qui n'a rien de complet. Les uns ne voient

que l'humanité, les autres ne voient que l'individu; ils ont également tort : ce qu'il faut voir, c'est l'homme.

L'homme est individu, et comme tel il a sa raison propre, son intelligence personnelle, raison qui a ses droits, mais en même temps ses limites. L'homme est aussi membre de l'humanité, et, comme tel, sa portée s'étend plus loin; considéré dans ce grand corps dont il fait partie, il atteint tout ce qu'a vu ou entendu le genre humain lui-même. Or, au commencement, l'humanité a entendu une parole divine; c'est un fait hors de doute, car il résulte de la nature. L'homme, ainsi qu'on l'a bien dit, est essentiellement *un être enseigné*. Il existe donc une révélation primitive, et cette révélation était nécessaire; l'enseignement seul pouvait nous élever à la connaissance de l'invisible.

Le dépôt de la révélation primitive conservé par l'humanité forme le fond commun de toutes les religions, quelle que soit d'ailleurs la diversité de leurs symboles. Cet ensemble d'idées religieuses universelles, M. Alaux l'appelle le *catholicisme absolu*, et il l'oppose à ce qu'il nomme le *catholicisme positif*, c'est-à-dire la religion orthodoxe.

Ces principes une fois posés, la question se simplifie aux yeux de l'auteur. Il a dit : La révélation est nécessaire, donc elle est. Il dit maintenant : L'humanité est infaillible, donc elle a conservé la vérité reçue. Et il ajoute comme conclusion : Donc le philosophe n'est pas en droit de rejeter la foi à la révélation, et quand il le fait, il contredit la nature.

Mais, comme la révélation se retrouve fondamentalement dans les diverses croyances, il s'ensuit que toutes les religions sont bonnes. Chacun doit demeurer dans celle où il est né, jusqu'à ce qu'il en trouve une meilleure, c'est-à-dire une qui soit plus près de la religion vraie.

La religion vraie, est-ce le christianisme (positif)? C'est possible, répond M. Alaux, puisque ses dogmes ne renferment rien qui soit contraire à la raison. Mais si c'est possible, ce n'est pas prouvé. Les démonstrations qu'apporte l'apologie renferment un cercle vicieux; elles s'appuient sur le miracle, et la possibilité du miracle suppose précisément tout ce qui est en question. Donc si la foi veut vivre, il faut qu'elle change de méthode, qu'elle s'adresse directement à la raison, et que, se transformant, elle devienne la science. A cela il n'y a point d'obstacle; car l'esprit humain peut conquérir l'une après l'autre et se prouver à lui-même toutes les vérités que l'humanité lui a transmises.

Il est vrai que parmi ces vérités il y en a de mystérieuses. Eh bien!

le mystère quoique établi rationnellement demeurera ce qu'il est ; c'est ce qui se voit à chaque pas en philosophie.

Quand ce travail sera achevé, l'intelligence succédera à la foi, la religion deviendra scientifique et la science sera religieuse [1].

Voilà le but, mais en approchons-nous? Hélas! si nous en croyons M. Alaux, la philosophie qui devrait opérer ce grand ouvrage existe à peine encore à l'heure qu'il est. Aussi, pour l'aider à se constituer, il cherche, dans la seconde partie de son livre, à lui créer une méthode. Arrêtons-nous ici, et, avant d'apprécier le système qu'on vient de lire, citons quelques mots de la conclusion.

« La religion et la philosophie sont au fond une seule chose, et toutefois elles s'opposent l'une à l'autre comme les deux pôles d'un aimant, comme les deux termes d'un rapport; l'individu et le genre humain s'unissent dans un terme supérieur, qui est la vérité. La religion, comme doctrine, n'est autre que la philosophie révélée au genre humain, avant d'être comprise par l'individu, qui la tient du genre humain, qui la tient de Dieu. La raison est l'intelligence personnelle; la foi, l'adhésion de l'intelligence personnelle à l'intelligence commune, laquelle est une participation de l'intelligence infinie, une révélation de Dieu [2]. »

Tel est, dans ses articles principaux, le protocole rédigé par M. Alaux pour servir de base à une paix définitive entre les catholiques

[1] Au moment où nous analysons le livre de M. Alaux, nous lisons dans la *Revue des Deux-Mondes* (1er février 1861) un travail sur Lamennais, où les mêmes idées sont reproduites avec quelques nuances et sous une autre forme. Ce qu'il y a de curieux, c'est que l'auteur de l'article se réclame de quelques anciens missionnaires de Chine, et du père Legobien, leur procureur, comme ayant inauguré la nouvelle exégèse du dogme chrétien. Ainsi, pour avoir retrouvé dans les croyances du Céleste Empire quelques notions empruntées à la loi naturelle, ils sont représentés aujourd'hui, non sans de grandes louanges, comme les ancêtres véritables de Lamennais, ou plutôt de nos rationalistes contemporains; comme ayant compris avant tous les autres l'évolution que devait accomplir l'Évangile pour devenir une religion universelle. Un éloge si peu mérité aurait sans doute de quoi troubler les ombres de ces humbles prêtres, s'ils n'étaient rassurés par la compagnie où ils se trouvent. Dans le même article, Joseph de Maistre est transformé en prophète de la nouvelle religion de l'avenir, et M. Albert de Broglie en démolisseur des antiques assises de l'édifice chrétien. Il y a des hommes qui affublent de leurs propres idées tous les personnages qui passent devant eux. Dans un pareil travestissement, faut-il s'étonner que les jésuites jouent un rôle bizarre?

[2] La *Raison*, p. 397.

et les rationalistes. De tels préliminaires ont-ils chance d'être acceptés? Réussira-t-on à les faire signer des deux partis?

Présentons-les d'abord à un catholique; j'entends un catholique sérieux, convaincu, et voyons ce qu'il en pensera. « L'économie de ma foi, dira-t-il, repose sur l'existence d'un ordre surnaturel. Or, dans la formule que vous me proposez, ce caractère fondamental de la religion est entièrement aboli. J'y vois, à la vérité, une révélation; mais cette révélation, étant entièrement nécessaire, perd son caractère de faveur gratuite et se confond avec la constitution même de la nature. J'y vois ce qu'on appelle la foi, mais cette foi, à le bien prendre, est l'acte de l'humanité et non de l'individu; si elle devient un fait personnel, c'est alors la foi à l'autorité du genre humain plutôt qu'à l'autorité divine. On veut que je croie parce que la raison générale m'enseigne, et que, dit-on, elle est infaillible; moi, je dois croire parce que Dieu a parlé, et qu'il est la vérité même. En outre, le contenu de cette foi pouvant être atteint par la raison, elle descend aussitôt de ce rang élevé où le dogme chrétien l'avait établie. Elle n'est plus qu'une nécessité transitoire, un pis-aller, en attendant l'intelligence. On a beau dire que cette intelligence ne détruira pas le mystère; celui qu'elle laisse subsister est purement philosophique : j'en puis établir la réalité par mes seules lumières, et c'est ce qui ne saurait avoir lieu pour les mystères de la théologie. Ainsi, de quelque côté que je me tourne, rien ne demeure à sa place. Vous m'annonciez un accord pacifique de la foi et de la raison, je ne vois ici que la suppression de l'une en faveur de l'autre, la confiscation de la foi au profit de la raison. »

Devant ces difficultés, M. Alaux ne restera pas tout à fait sans réponse : il dira, par exemple, qu'il ne détruit point le caractère surnaturel de la religion. « Surnaturel est un terme relatif qui signifie ce qui est supérieur, non à la nature en général, mais à notre nature, c'est-à-dire à l'homme[1]. » Il y a dans notre *virtualité* un idéal, une perfection qui appartient à l'être futur, « et comme l'être futur est précisément l'être supérieur à l'homme, vivre dans la pensée de l'être futur, c'est vivre dans la pensée du surnaturel[2]. » Or rien de tout cela n'est compromis par la théorie précédente. De même la foi ne perd point son caractère, puisqu'on reconnaît la parole divine comme étant à l'origine pour donner au genre humain la notion des choses invisibles. Enfin le mystère garde son obscurité; tout en étant susceptible d'être

[1] La *Religion au dix-neuvième siècle*, p. 40.
[2] *Ibid.*, p. 45.

prouvé philosophiquement, il conserve des côtés inaccessibles à l'intelligence humaine. C'est ainsi que la prescience de Dieu et notre liberté sont des vérités rationnelles, et cependant tout le monde sait que leur conciliation renferme un mystère.

Nous doutons que le catholique se contente de ces explications. Comment accepterait-il une notion du surnaturel qui en détruit l'essence en le faisant rentrer dans les exigences de l'être humain? Ce n'est point la *virtualité naturelle* qui peut par elle-même, en se développant, produire le surnaturel; ce n'est point la seule expansion des forces innées de l'humanité qui peut réaliser les destinées qui lui sont faites par le christianisme. L'auteur dira-t-il que tout se trouve élevé à un ordre supérieur par la parole divine prononcée au commencement? C'est impossible, puisque, comme nous l'avons vu, cette révélation elle-même est indispensable et nullement gratuite. Ainsi tout retombe fatalement; et ce système, en renouvelant l'idée fondamentale de Lamennais, aboutit à la même erreur, quoique d'une autre manière. Lamennais détruisait l'ordre de la raison; il ne laissait subsister que celui de la foi, qui dès lors se trouvait ramené lui-même à tre la nature. M. Alaux, en les voulant conserver tous deux, fait rentrer le second dans le premier, car il efface la ligne de démarcation qui les sépare.

Tournons-nous maintenant du côté des rationalistes, et voyons si le programme proposé obtiendra près d'eux plus de succès. « Vous voulez donc, diront-ils, que nous entrions tout de bon en accommodement avec les religions positives, ou du moins avec ce catholicisme *absolu* dont vous nous parlez? Fort bien, pourvu que vous nous présentiez des preuves capables de faire impression sur nous. Le seul criterium de certitude que nous admettions, vous ne l'ignorez pas apparemment : c'est l'évidence. Vous dites : Il faut croire ce que l'humanité a appris, parce que c'est la vérité. Voilà qui n'est pas évident. L'humanité a-t-elle appris de quelque autre que d'elle-même? — Oui, répondez-vous, car elle est nécessairement enseignée. Ce principe est contestable, bien des philosophes le nient, et vous vous exposez à être abandonné d'eux, si vous prenez là votre point de départ. Mais soit! il y a eu un enseignement primitif; n'aura-t-il pas dû être contrôlé par la raison? Dieu aura-t-il révélé à l'humanité ce que l'humanité ne pouvait comprendre? Les catholiques l'affirment; ils sont logiques en cela, parce qu'ils admettent un ordre supérieur à la raison; vous ne sauriez avoir les mêmes motifs ni réclamer le même droit. Cette révélation, nous la comprendrons plus tard. En ce cas, nous attendrons pour l'ad-

mettre, ou du moins nous ne l'accepterons provisoirement que sous bénéfice d'inventaire. Quand la transformation que vous promettez sera accomplie, quand la foi sera devenue la science, alors nul doute que nous ne soyons tenus d'embrasser tout ce qu'elle renferme; jusque-là nous nous abstiendrons; nous suspendrons notre jugement : d'autant plus que cette infaillibilité du genre humain, que vous posez en principe, n'est pas évidente, et que vous êtes hors d'état d'en administrer aucune preuve. Nous voici, en effet, dans une étrange perplexité : est-ce à cause de l'humanité que nous devons croire à Dieu, ou est-ce à cause de Dieu que nous devons croire à l'humanité? De part et d'autre le cercle vicieux est inévitable, si Dieu n'est connu qu'autant que l'humanité l'affirme, et si l'humanité n'est croyable qu'autant qu'elle représente la parole de Dieu. Les problèmes surgissent donc en foule, et, loin d'atténuer les difficultés qui nous arrêtaient, vous en suscitez de nouvelles, capables à elles seules de nous faire repousser tout accord. »

Ainsi répondront sans doute les philosophes rationalistes. Est-ce donc que la cause est désespérée? Et n'y a-t-il aucune voie sûre pour arriver à la conciliation de la raison et de la foi? Il ne faut certes pas se l'imaginer. L'alliance n'est plus à trouver; il y a longtemps qu'elle est faite. C'est en vain que M. Alaux veut voir une contradiction dans la manière de procéder des apologistes anciens : rien n'est plus logique, rien n'est plus rigoureux. Il y a des vérités rationnelles évidentes, Dieu, ses attributs, l'obligation de croire à sa parole. Il y a des faits historiquement indubitables : l'existence de Jésus-Christ, les œuvres qu'il a accomplies, le caractère de sa doctrine, la diffusion de son Évangile. Sur ces deux ordres de choses on peut soulever des nuages; on ne les rendra jamais si épais que la vérité ne se fasse jour, et qu'elle n'éclaire les intelligences libres de passions ou de préjugés. Le philosophe, en devenant chrétien, demeure donc ce qu'il est; je ne dis pas assez : il doit devenir chrétien pour demeurer philosophe.

M. Alaux s'ahcurte à la possibilité du miracle. Ce n'est point là une discussion préliminaire. Vous n'avez pas la certitude que le miracle est impossible; tout au plus vous doutez. Eh bien! qu'un fait s'impose, que ce fait soit évidemment supérieur à la nature, la question de possibilité est aussitôt résolue.

D'ailleurs le miracle n'est point la seule pièce de conviction qu'apporte le christianisme; il a d'autres démonstrations, qui ne sont ni moins claires, ni moins invincibles. Elles suffisent abondamment pour produire une adhésion prudente et vraiment philosophique.

C'est donc vainement qu'on chercherait de nouvelles méthodes et de nouveaux procédés pour accorder la raison et la foi. Quiconque voudra trouver leur rapport normal devra revenir à l'idée traditionnelle si bien établie par Leibnitz. « Il est nécessaire, dit-il, que la droite raison, interprète naturelle de Dieu, puisse juger de l'autorité des autres interprètes de la Divinité avant de les admettre. Dès qu'une fois ils ont fait connaître la légitimité de leur caractère, alors la raison elle-même doit se soumettre à la foi. On le comprendra par l'exemple d'un gouverneur qui commande dans une province ou dans une place au nom du prince ; il ne recevra pas légèrement celui qui doit le remplacer; mais il examinera avec soin les papiers qui contiennent sa mission, de peur que sous ce titre un ennemi ne s'introduise dans la place. Mais aussitôt qu'il aura reconnu la volonté de son maître, il ne balancera pas à se soumettre à lui, ainsi que toute la garnison[1]. »

Nous conseillons à M. Alaux de méditer ces sages paroles ; il y trouvera la solution du problème qui l'occupe, et qu'il a si noblement pris à cœur d'éclairer.

A. Matignon.

DE LA COMPOSITION ORATOIRE. Principes et Applications, par le R. P. Frédéric-Marie Guérin, de la Compagnie de Jésus. 2 vol. in-18. — Paris, Douniol. 1861.

Si la trempe des esprits et des caractères est aujourd'hui moins vigoureuse qu'au dix-septième siècle, il convient sans doute de s'en prendre principalement aux mœurs de la famille, qui influent d'une manière si décisive sur l'éducation; mais il en est encore une autre cause moins remarquée, et ce ne sera pas un paradoxe de dire que les procédés de l'enseignement, discipline intellectuelle sous laquelle vivent l'enfant et le jeune homme, y sont aussi pour beaucoup. Certes, des mères de famille comme la baronne de Chantal, comme madame Acarie et madame Le Gras, formeraient toujours des générations pleines de séve, des cœurs mâles, des esprits droits, et l'on n'aura jamais assez dit ce que cette grande époque doit à ces femmes fortes, qui nous apparaissent en si grand nombre dans la haute bourgeoisie d'alors, dans

[1] Leibnitz, *Système de théologie.*

la noblesse de robe et même à la cour. Comme il fait bon pénétrer dans ces sanctuaires domestiques, dans ces intérieurs chastes et recueillis où tout respire l'amour du devoir, le respect, la pudeur, la compassion pour les membres souffrants de Jésus Christ, une piété simple et généreuse! Comme tout y est laborieux et appliqué! Comme tout le monde, jusqu'au dernier des serviteurs, est attentif à ne donner à l'enfant que de sages conseils et de bons exemples, à lui apprendre à obéir, à travailler, à servir Dieu et à ne craindre que lui! Forte éducation, encore une fois, qu'il n'est pas si facile de faire renaître, parce qu'il ne suffit pas pour cela d'ingénieuses théories, mais qu'il y faut du dévouement, et un dévouement qui réclame avant tout la réforme de soi-même et la pratique assidue des vertus qu'on veut faire aimer et respecter.

Mais à côté de cela, dans l'éducation intellectuelle, tout concourait aussi à rendre les esprits courageux et robustes, et à fortifier, en les assouplissant, les ressorts de la volonté. Les méthodes étaient sévères, et si elles conduisaient sûrement au but, ce n'était pas toujours par les chemins les plus courts et les plus faciles. On avait pour maxime que ce qui s'apprend vite s'oublie de même. Bien plus, parmi les bénéfices de l'instruction on comptait l'effort même qu'elle nous coûte, effort en raison duquel s'accroît, pensait-on, notre aptitude à supporter le labeur de la pensée. On s'appliquait à développer la raison bien plus que la sensibilité et l'imagination, parce qu'en définitive cette maîtresse faculté fait l'homme, sinon le poëte et l'écrivain, et que c'est à elle, avec la volonté qu'elle dirige, qu'il appartient de gouverner notre vie. On n'épargnait pas à l'écolier les règles, les préceptes ; et la législation du Parnasse, à laquelle on l'initiait, ne ressemblait pas mal à la science du droit, hérissée alors de formules sous lesquelles, avec les subtilités de l'école, on retrouvait quelque chose de la sagesse tant vantée des vieux jurisconsultes romains. Bref, au rebours de ce qui se fait aujourd'hui, on aimait mieux pécher par excès que par défaut de discipline, et l'on était loin de s'imaginer que, parce que le génie sait se passer des règles, il soit bon d'en affranchir les esprits moins richement doués, qui à toutes les époques sont en majorité.

Ouvrez quelques-uns des livres de classe en usage au dix-septième siècle, grammaires, rhétoriques, logiques : quel contraste avec ceux dont on se sert dans nos colléges! Même la *Logique* de Port-Royal, où l'on a singulièrement adouci les formes de l'ancienne scolastique, rebute, par sa sévérité, ceux qui n'ont étudié la philosophie que dans les manuels modernes. Depuis, chaque génération a pris à tâche d'arracher quelques-unes des épines qui rendaient malaisés les abords de

la science, et nous y allons maintenant par des sentiers fleuris; mais y avons-nous gagné? C'est une grave question.

A cette question, il nous semble que l'auteur dont nous avons le livre sous les yeux a dû répondre sans hésiter : non. Non, s'est-il dit, nous ne sommes pas en progrès, mais en décadence; et dans son énergique conviction, il s'est senti le courage de revenir aux méthodes anciennes. Sous le rapport de l'austérité didactique, ses deux volumes, bien qu'écrits en français, n'ont rien à envier aux rhétoriques latines de la première moitié du dix-septième siècle. Sans respect humain, il s'est fort étendu sur les tropes, sur les figures de mots et de pensée, sur les lieux oratoires tant intérieurs qu'extérieurs, etc., toutes choses dont l'enseignement contemporain fait trop bon marché peut-être, et que nos pères étaient loin de dédaigner. Est-il besoin d'ajouter que ce n'est là ni le seul ni le principal mérite de son livre? On y trouve une analyse approfondie des moyens que l'orateur met en œuvre pour faire passer sa conviction dans l'âme de ses auditeurs. Mais nous avons dû noter ces détails caractéristiques, parce qu'ils accusent une tendance qui se révèle d'ailleurs dans tout le reste de l'ouvrage.

On ne sera pas surpris d'après cela de voir le P. Guérin préférer Aristote à tous les autres maîtres de l'art oratoire. Voici comment il s'exprime à son sujet : « Esprit vaste et profond, Aristote scruta les mystères de l'âme; il en étudia la nature intime, en sonda tous les replis, et en observa soigneusement les manifestations extérieures, dans les diverses conditions et à tous les âges de la vie; il examina par quelles voies, cachées ou découvertes, on peut arriver au cœur de l'homme; il confirma le résultat de ses savantes recherches par une lecture attentive et une méditation philosophique des orateurs les plus éminents, des poëtes les plus célèbres, d'Homère surtout; enfin il composa sa rhétorique. Dans cet ouvrage, écrit pour Alexandre le Grand, Aristote, sûr des principes qu'il avance, parce qu'il les puise dans la nature de l'âme, décide sans hésitation et prononce avec autorité; mais il définit avec tant de précision et de netteté, il divise avec tant de justesse, il procède en tout avec tant d'ordre et de méthode, qu'il est encore, au jugement des philosophes et de tous ceux qui le comprennent, le maître des maîtres, le vrai législateur de l'éloquence, comme il est le vrai législateur de la logique et de la poésie. Cicéron lui-même, dans ses livres sur la rhétorique, se fait gloire de marcher sur ses traces; et ce prince de l'éloquence romaine, quand il parle d'art oratoire, n'est jamais plus remarquable que lorsqu'il cite ou commente le philosophe de Stagyre. Il faut donc s'en tenir aux

grandes et souveraines maximes d'Aristote comme aux vrais principes de l'art oratoire, « Ces principes étant si infaillibles, dit Rapin, que, pourvu qu'on les suive, on ne peut manquer d'arriver à son but [1]. » Quiconque s'en écarte, au contraire, fait inévitablement fausse route, et ne peut même savoir où il est, ni reconnaître où il va [2]. »

Après Aristote, qu'il suit de fort près, le P. Guérin accepte encore pour guides Cicéron et Quintilien, dont il cite de nombreux passages. Quand il traite des passions et des règles du raisonnement, il emprunte plusieurs pages à la *Connaissance de Dieu et de soi-même* et à la *Logique* de Bossuet. Enfin il a recours quelquefois au P. Rapin, à M. de Bonald, mais surtout au P. Gisbert [3]; et de ces éléments divers, habilement fondus ensemble, il résulte un tout qui répond à une pensée unique et qui ne manque pas d'harmonie.

Nous avons remarqué un chapitre (le IIIe de la deuxième partie) qui nous a paru être, à un titre tout spécial, le fruit de ses méditations. On y traite de la conception oratoire, dont les éléments sont l'*idée première*, l'*idée dominante* et la *passion capitale;* puis de l'ordonnance du discours, à laquelle concourent la *gradation logique* et la *gradation pathétique.* On devine par ce simple énoncé l'importance de ce chapitre. L'application de ces mêmes principes est faite dans quinze études ou analyses, qui forment la matière du second volume.

Quant aux modèles soumis à l'analyse, deux sont empruntés à la Bible, deux à Bossuet, un à Massillon et un à Racine; le reste à Cicéron, à Tite Live, à Salluste et à Virgile. On voit pour qui l'auteur aurait pris parti dans la fameuse querelle des anciens et des modernes, et l'on ne peut s'empêcher de regretter que Bourdaloue n'ait pas trouvé place dans cette galerie, entre Bossuet et Massillon.

Le P. Guérin s'attache donc à faire ressortir dans chacun de ces discours l'*idée première,* l'*idée dominante*, etc.; et il procède, pour ainsi dire, suivant la méthode géométrique. Mais tout cela, dira-t-on, est-ce l'éloquence? Non, sans doute : elle ne se prête pas si facilement à l'analyse. Telle est l'impuissance de ce procédé en présence de certaines réalités, qui lui échappent d'autant mieux qu'elles sont d'une nature plus élevée et plus immatérielle. Fouillez tant que vous vou-

[1] *Comparaison de Démosthène et de Cicéron*, chap. X.

[2] Introduction, p. XXV.

[3] Auteur du livre intitulé l'*Éloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique*, dont il a déjà été parlé ici même.

drez le corps humain avec le scalpel, vous y découvrirez des os, des muscles et des nerfs, mais sans jamais atteindre la vie et la pensée, c'est-à-dire l'homme lui-même, puisqu'il est autre chose qu'un pur mécanisme. Il nous semble donc, sauf erreur, que les savantes analyses du P. Guérin doivent avoir une destination analogue à celle de ces études anatomiques dont la place est marquée dans l'atelier du peintre : elles servent à diriger le crayon et à rendre le dessin irréprochable; mais c'est ailleurs que l'artiste va chercher la vie et la couleur, le souffle dont il anime ses figures, et l'idéale beauté qu'il fait resplendir dans son œuvre

Qu'on nous permette une dernière observation, qui, à nos yeux, ne manque pas d'importance.

Depuis que la rhétorique, armée de toutes pièces, est sortie du puissant cerveau d'Aristote, il s'est accompli une révolution immense qui a introduit dans l'humanité tout un ordre de faits, de sentiments et d'idées, auquel la société antique était complétement étrangère. Celui qui enseigne à l'orateur moderne ses devoirs est-il obligé de tenir compte de cet élément nouveau? Oui, sans doute, sous peine de n'être pas dans le vrai. Un exemple va donner du jour à ma pensée.

A l'endroit où il traite des mœurs, le P. Guérin, d'après Aristote, nous fait le portrait suivant de la vieillesse : « L'humeur des vieillards est entièrement opposée à celle des jeunes gens. Ils sont soupçonneux et défiants, rétrécis dans leurs pensées, insensibles et peu compatissants ; sages, prudents à l'excès, amis du calme et du repos, mais souvent fâcheux et d'une humeur rude et difficile. Ils aiment à parler, parce qu'ils ont beaucoup vu ; ils tiennent aux richesses, parce qu'ils savent ce qu'il en coûte pour les acquérir et les conserver ; ils n'entreprennent rien de grand, parce qu'ils ont été souvent humiliés par les misères de la vie[1]. »

Avec Aristote, on nous cite encore Horace et Boileau. On sait les vers de ce dernier :

> La vieillesse chagrine incessamment amasse, etc.

Et ne voyez-vous pas d'ici cet éternel Géronte, le jouet de ses enfants, la dupe de ses valets, type odieux et ridicule que Molière aurait pu se dispenser d'emprunter à Plaute et à Térence ?

Dans nos mœurs chrétiennes, grâce à Dieu, la vieillesse nous apparaît souvent sous un jour moins triste. Il est des espérances qui tem-

[1] Tome I, p. 170.

pèrent l'amertume de ses regrets, et le long exercice de la vertu donne à ses cheveux blancs une incomparable majesté.

« La vieillesse, serait humiliante si, avec le déchet du corps, l'âme ne gagnait pas en dignité ; mais, comme les princes qui s'élèvent en rang à mesure qu'ils approchent du trône, le vieillard gravit les marches de l'éternité par une promotion successive [1]. »

Le P. Guérin a si bien senti qu'il ne pouvait s'abandonner ici à l'autorité d'Aristote, qu'il ajoute immédiatement : « Tel est en général le caractère des vieillards ; cependant il n'est pas rare d'en trouver qui réunissent, avec la sagesse de leur âge, la candeur et la gaieté de la jeunesse, la force d'âme et la générosité de l'âge viril. » Sachons-lui gré de ce correctif, qui était vraiment nécessaire.

Le portrait de la noblesse n'est pas plus flatté. On peut être sûr qu'Aristote n'a point parlé de cet *honneur chevaleresque* auquel un vrai *gentilhomme* est toujours fidèle, et qui ajoute un tel lustre à sa *bravoure*. Essayez donc de rendre en grec ou en latin chacun de ces mots : vous n'y parviendrez jamais. Tant il est vrai qu'il y a là tout un ordre d'idées qui n'existait pas pour les anciens.

Sans donc méconnaître en principe l'autorité des *souveraines maximes* d'Aristote, on peut croire qu'il est nécessaire de les interpréter largement, et l'on se demandera si, dans cette réaction en leur faveur, le P. Guérin n'a pas quelque peu dépassé le but.

Quoi qu'il en soit, son livre restera, non-seulement comme une protestation énergique contre le laisser-aller moderne, mais encore comme un sérieux et utile manuel, où l'on trouvera des règles sûres pour la composition oratoire et d'excellents modèles d'analyse.

Ch. Daniel.

LE MONT HOR, LE TOMBEAU D'AARON, CADÈS. Étude sur l'itinéraire des Israélites dans le désert, par le comte de Bertou. — Paris, Benj. Duprat, rue du Cloître-Saint-Benoît, 7. — 1860.

De tous les objets de la géographie biblique, il n'en est peut-être pas qui ait donné lieu à des travaux plus nombreux et plus variés que la route suivie par les Israélites pour se rendre de l'Égypte dans la

[1] Madame Swetchine, *De la Vieillesse*.

terre de Chanaan. Depuis l'*Onomasticon* d'Eusèbe jusqu'aux géographes du dix-septième siècle, sans parler des commentateurs tels que Masius, Barradas, Bonfrerius, etc..., le catalogue serait infini de tous les essais d'interprétation fournis par chacun des pèlerins et des voyageurs.

Les terres bibliques n'ont point perdu leur attrait. Il est vrai que l'amour de la science et la passion des découvertes, bien plus qu'un sentiment de religion, y conduit nos observateurs modernes. Quel qu'en soit le motif, outre le témoignage permanent rendu à l'irrésistible influence qu'elle exerce sur l'esprit humain, la sainte Ecriture a recueilli de tant d'explorations de notables éclaircissements. L'itinéraire des Israélites a été remis à l'étude : on a repris en sous-œuvre les recherches anciennes, qui depuis longtemps allaient se dénaturant sous la plume des compilateurs, et la péninsule arabique a ouvert de nouveau à l'intrépidité des voyageurs ses solitudes pleines de périls. Chacun d'eux sans doute a doté la géographie sacrée de quelque découverte nouvelle ; mais nul d'entre eux, non plus que les anciens, n'a réussi à établir sur cette question un système définitif, irrévocablement acceptable comme donnée scientifique.

Au reste, dans l'étude topographique d'un voyage de quarante années, durant lequel les Israélites, vivant au désert à la manière des tribus errantes, ne laissaient d'autres traces de leur passage que des pâturages épuisés dont la saison suivante réparait les pertes, la moins trompeuse à notre avis des données scientifiques, c'est l'aveu de l'impuissance de la critique et de l'observation réunies à retrouver tous ces vestiges effacés. On peut sans doute fixer avec plus ou moins de certitude la situation des principaux lieux géographiques, au moyen desquels se déterminent les grandes lignes de ce long parcours; mais, à moins de compromettre le résultat des faits démontrés incontestables en les forçant d'entrer en harmonie avec des hypothèses secondaires et toutes gratuites, il faut se résigner à ne point arracher à l'oubli la situation d'un grand nombre de campements intermédiaires.

C'est avec cet esprit de réserve préalable que nous avons entrepris la lecture de l'étude publiée par M. le comte de Bertou; et, voyant qu'il l'avait lui-même adopté comme le fruit de son expérience, nous nous sommes trouvé tout d'abord prévenu en faveur de la sincérité et de la sagesse de sa critique.

Il semble que ce livre, d'ailleurs assez peu volumineux, n'ait voulu se prévaloir d'aucun appareil d'érudition ; mais, sous les dehors modestes d'une simple narration, dictée par un sentiment profond de

religion et un vif amour de la vérité, il renferme des découvertes précieuses, des observations profondes sur les sujets les plus variés, des conjectures solidement appuyées et pleines d'intérêt, en un mot c'est tout un système complet et nouveau sur l'itinéraire des Israélites. En vain l'auteur s'en défend, cet ouvrage est d'un érudit : la couleur du récit et le charme des épisodes ne font qu'en relever la savante critique et la rendre accessible aux esprits les moins initiés à ces sortes de matières.

Le long exil qui retint le peuple de Dieu loin de la terre promise, après son départ de la terre des Pharaons, s'offre naturellement à l'étude en trois sections distinctes. L'une suit Israël de l'Egypte au Sinaï, une autre est circonscrite dans les déserts de Pharan et de Tsin, la troisième monte avec lui la rive orientale de la mer Morte jusqu'à la montagne d'Hermon, d'où Moïse, après avoir vaincu son dernier ennemi, vient mourir au sommet du Phasga, sur le mont Nébo.

C'est au désert que M. de Bertou est allé rechercher les traces des Israélites, et c'est sur cette partie de leur itinéraire qu'il présente à la science le résultat de ses notes de voyage. Pour suppléer au concours de son illustre et regrettable ami M. Ch. Lenormant, qui s'était proposé de faire précéder cette étude d'une notice sur la sortie d'Egypte, l'auteur a recueilli les textes sacrés relatifs à cet événement et les a mis en ordre, dit-il, suivant l'opinion des commentateurs les plus accrédités.

Sans nous arrêter à cette courte introduction, où il semble qu'il ait voulu décliner toute responsabilité de critique personnelle, nous ne pouvons nous empêcher de regretter que M. de Bertou ait embrassé sur la situation de Ramessès une opinion dans laquelle il est si difficile d'expliquer les circonstances principales de la sortie des Hébreux. Sans doute le passage de la *Genèse* (c. XLVII) qui identifie Ramessès avec la terre de Gessen, placée aux portes de l'Egypte du côté de la Palestine, oppose une difficulté sérieuse au système imaginé par le P. Sicard, adopté depuis par Schubert, Ch. Lenormant et de Raumer; mais peut-être vaudrait-il encore mieux recourir à l'hypothèse de deux Ramessès [1], plutôt que de s'engager dans un système où l'on franchit, sans les résoudre, toutes les contradictions topographiques signalées par le P. Sicard.

Le titre seul de l'ouvrage en révèle l'économie. Cette étude sur l'itinéraire gravite, pour ainsi parler, autour du mont Hor et de Cadès, et

[1] *V.* Michaëlis, supplém., p. 2256.

ses conclusions dépendent de la situation de ces points géographiques. Mais c'est sans doute au procédé scientifique qui a dirigé ses observations que l'auteur doit surtout la nouveauté de ses résultats. Pour le bien comprendre, il n'est pas, ce semble, inutile d'observer que si le bienfait d'une Providence spéciale présida sans cesse aux pérégrinations du peuple errant, toutefois, à l'exception de deux ou trois directions particulières, telles que le retour au désert par le chemin de la mer Rouge (Nomb., XIV, 25), le passage sur la cime orientale des monts de Seir, Dieu ne détermine point à Moïse le lieu précis des campements, et ne lui assigne pas même une partie du désert à l'exclusion d'une autre. En d'autres termes, le Seigneur laisse à Moïse toute son action et son initiative de cause seconde, abandonnant à sa prudence la conduite des Hébreux durant trente-huit ans d'exil au milieu des solitudes de l'Arabie. Mais alors sur quelles lois un guide aussi sage aura-t-il réglé les mouvements de cette multitude errante, sinon sur les convenances topographiques du pays et la fertilité du sol, jointes à l'opportunité des saisons? Il résulte de cette observation, non-seulement que la lecture du livre sacré ne suffit pas sans la connaissance des lieux eux-mêmes à l'examen de cet itinéraire, mais que, comme ni la civilisation, ni aucun cataclysme n'a bouleversé ce sol antique, comme le désert est demeuré là topographiquement ce qu'il était, l'étude de ses ressources, de la facilité plus ou moins grande de ses voies de communication, doit surtout diriger l'observateur dans la recherche des différentes stations des Hébreux. Le rapprochement, si souvent trompeur, des noms de lieu, doit le céder à cette règle plus haute et plus sûre, ou du moins être toujours soumis à son contrôle. Avec elle il est permis de fixer approximativement, entre des points de repère certainement déterminés, les campements intermédiaires, d'entrevoir une concordance possible entre des textes au premier coup d'œil contradictoires, de faire suivre au moins aux Israélites un itinéraire rationnel, au lieu de les promener en tout sens dans le désert, sans autre motif que celui de retrouver toutes les positions enregistrées par la sainte Écriture[1].

[1] Sous ce titre : *Les Stations d'Israël dans le désert*, M. Schœbel vient de publier une étude fort intéressante dans le but de démontrer contre les agressions rationalistes l'accord des différentes parties du récit de Moïse. Nous rendons toute justice à l'érudition du savant exégète autant qu'à ses intentions, mais nous ne saurions nous ranger à son avis sur la route qu'il impose au peuple de Dieu. Nous aimons à croire que l'itinéraire de M. de Bertou l'amènera à modifier son système sur plusieurs points. — M. Schœbel

Tel est un des principaux mérites du présent ouvrage. M. de Bertou, plus heureux que la plupart des voyageurs modernes qui se sont occupés de cette partie de la géographie sacrée, a parcouru tout le chemin suivi par les Hébreux dans l'intérieur de la péninsule arabique. Il n'en est point, que nous sachions, qui ait comme lui suivi dans toute son étendue cette longue vallée qui va de la mer Morte au golfe Elanitique. Elle porte aujourd'hui le nom de vallée d'Araba au nord, et celui de vallée d'Akaba vers le sud. Il ne paraît pas contestable qu'il ne faille y reconnaître ce chemin de la mer Rouge indiqué par le Seigneur à Moïse, et par lequel il devait ramener le peuple au désert.

Dès le début, l'auteur nous met en possession d'un lieu géographique important dans l'histoire de l'itinéraire : c'est le mont Hor, appelé encore aujourd'hui par les enfants du désert *Turbet-Nebi-Aaraoun*, le tombeau du prophète Aaron. D'après le livre des *Nomb.*, xx, 22, le mont Hor est situé sur le confins du pays d'Edom, *in finibus terræ Edom*. Edom, c'est le pays d'Esaü, dans la montagne de Seir (Gen., xxxii, 3; xxxv, 8, 9). Le Djébel-Hor, s'élevant au milieu de la chaîne de l'Esh-Sheraa, répond exactement à ces deux positions. L'auteur le démontre par un petit nombre d'autoritées choisies et concluantes, et cette opinion d'ailleurs est généralement adoptée. La situation de Pétra, capitale des Edomites, et les frontières de cette contrée sont déterminées avec la même précision et la même certitude. C'est alors que M. de Bertou aborde la discussion d'un point capital dans la théorie de l'itinéraire, et qui jusqu'ici a donné lieu à la diversité des systèmes et jeté la plus grande obscurité sur les trois fragments du récit de Moïse; nous voulons parler de la situation de Cadès et tout d'abord de l'identité des deux Cadès.

A s'en tenir à la seule dénomination, il faudrait admettre deux Cadès différents, puisque ce nom de lieu, qu'on lit aux chapitres xiii, xx, xxvii, xxxiii des Nomb., xxxv du Deutér., se retrouve sous la forme de Cadés-Barné (Nomb., xxxii, xxxiv, et Deutér., i, ii, ix). Mais n'aurions-nous pas ici deux appellations d'un même lieu ? Le Cadès-Barné d'où Moïse envoie explorer la terre de Chanaan (Nomb., xxxii, — 8) n'est-il pas le même que le Cadès du désert de Pharan (Nomb., xiii, 17), où les envoyés reviennent après avoir terminé leur mission? Voilà donc un même Cadès sous une double dénomination. Cette distinction

nous promet deux volumes de critique sur l'*Authenticité du Pentateuque*; cette publication, où l'auteur sans doute réfuterait toutes les rêveries germaniques, rendrait un service éminent aux lettres sacrées.

appellative n'établit donc pas nécessairement une distinction géographique. De plus, le Deutéronome, I, 2, trace la route de l'Horeb à Cadès-Barné par les montagnes de Seir; or on sait, à n'en point douter, que Cadès du désert de Tsin, qu'on voudrait distinguer d'un Cadès du désert de Pharan, est situé dans la partie septentrionale de cette chaîne arabique. D'ailleurs le chapitre XXXIII des Nombres, où Moïse fait le recensement des stations d'Israël, ne mentionne qu'un seul Cadès, et c'est celui du désert de Tsin, au pied du mont Hor. Ces considérations qui ont déterminé plusieurs savants comme D. Calmet, à identifier les deux Cadès, n'ont point paru suffisantes à un grand nombre d'autres commentateurs d'une érudition non moins profonde : « *Est autem fere omnium sententia,* disait Masius (Comm. in Jos., c. XV), *Cades-Barneam longe dissitam fuisse ab illa Cades ad quam* XXXIII[a] *castra in solitudine Tsin fuere posita.* » Plus tard Bonfrerius défendit l'hypothèse des deux Cadès avec ce talent de critique intuitive, qui lui fait parfois devancer nos récentes découvertes. Cette opinion n'eut point la même fortune parmi nous : Rosenmüller revient au sentiment de l'identité, M. de Laborde consacre à le défendre quelques colonnes de son grand ouvrage sur la géographie de l'Exode et des Nombres, et M. Schœbel, dans son récent opuscule, ne croit pas qu'on puisse en soutenir un autre. Cependant M. de Bertou se présente dans le dessein de démontrer l'existence de deux Cadès, et l'on peut même dire que l'originalité de son étude et l'ensemble de son système reposent sur la valeur de cette opinion. Il serait téméraire d'affirmer que le savant voyageur a définitivement résolu une question depuis si longtemps discutée, mais du moins ne peut-on nier qu'il n'en ait préparé la solution par des faits nouveaux et des arguments sérieux.

« Le nom de Cadessa ou El-Madara, écrit l'auteur, prononcé spontanément par mes guides arabes pour désigner une colline et une source situées à l'ouest de l'Ouadi-Araba, au pied du Djébel-Yémen, me parut une indication digne d'être remarquée. Pensant qu'il y avait peut-être là un souvenir de Cadès-Barné de l'Écriture, je soumis cette hypothèse aux savants[1]. » Deux autres voyageurs vinrent, dix ans plus tard, confirmer cette découverte, M. Georges Williams et le Rev. J. Rowlands.

Ainsi ce n'est pas seulement dans une partie du désert de Pharan, voisine de la Judée, que M. de Bertou retrouve Cadès-Barné, selon l'ancienne opinion soutenue par Reland, ni dans l'étendue de l'Ouadi-

[1] *V. Bull. Géog. de Paris,* 1839, p, 332. — Roy. Geog. Soc. London, 1839.

Araba, comme le prétend Berghaus; mais c'est en un lieu déterminé, situé précisément au pied du Djébel-Yémen, sorte d'épaulement au plateau de la Judée. De ce point nouveau, l'auteur reprend, le livre en main, l'histoire de l'itinéraire sur son théâtre même, et nous devons avouer que l'interprétation de tous les mouvements du peuple hébreu à travers le désert, devient, sous sa plume, si simple et si naturelle, qu'on serait tenté de regarder son système comme définitif, s'il pouvait rendre compte avec le même bonheur de toutes les difficultés du récit mosaïque.

La marche des Israélites paraît naturellement se développer sur quatre grandes lignes : l'une va du Sinaï aux portes de la terre promise, c'est la première tentative; la seconde ramène au désert, par le chemin de la mer Rouge, le peuple rebelle et chargé de la malédiction de l'exil; trente-huit années se sont écoulées, Moïse remonte de nouveau les frontières de Chanaan; mais, repoussé une seconde fois par les Édomites et le Chananéen d'Arad, il tourne les monts de Seir, et, suivant l'ordre du Seigneur, il passe à l'orient du désert. C'est ainsi que M. de Bertou a compris le plan général de l'itinéraire. Voyons comment il en a fixé les points principaux :

« Les Israélites partent du Sinaï pour aller prendre possession de la terre promise, et vont droit devant eux en suivant une voie fréquentée et alors bien connue. Treize journées de marche les conduisent sur la frontière du pays de Chanaan, au pied de l'épaulement connu aujourd'hui sous le nom de Djébel-Yémen. Là ils sont arrêtés par un obstacle qui se dresse devant eux et campent sur le bord d'un cours d'eau important, l'Ouadi-Fukré, d'où Moïse envoie en avant des espions chargés de reconnaître le pays qu'il se disposait à envahir. »

Il est certain que cette direction s'accorde mieux avec le dessein de Moïse et les autres parties de son récit, que celle proposée par les partisans de l'identité des Cadès. Cadès de Tsin, avec laquelle on voudrait confondre Cadès-Barné, n'était pas situé sur les frontières de Chanaan où Moïse devait naturellement conduire son peuple. D'ailleurs Cadès de Tsin est le Cadès des Édomites; comment expliquer que Moïse, qui, au jour de la seconde tentative, s'arrête prudemment aux limites de ce territoire pour demander au roi d'Édom un libre passage, n'en fasse maintenant aucune mention?

En étudiant la carte de l'itinéraire tracée par M. de Bertou, et qui n'est pas la partie la moins précieuse de cette publication, on se rend mieux compte encore de l'exactitude de cette situation; on

comprend, par exemple, comment Israël, campé au pied du Djébel-Yémen, en attendant le retour de ses espions, trouve en abondance l'eau dont il a besoin dans l'Ouadi-Fakré, un des principaux cours d'eau qui se jette dans le Ghor méridional ; ressource qui lui eût manqué au Cadès de Tsin, où plus tard Moïse, pour apaiser ses plaintes, devra, par un prodige funeste pour lui-même, faire jaillir du rocher les eaux miraculeuses de contradiction. On pressent que le chef prudent d'Israël, placé entre les Philistins à l'ouest, et la longue et difficile montée du chemin de Zoar à l'est, va se décider à franchir le Djébel-Yémen par le ravin que s'est creusé, en face de son camp, le torrent du Nahr-Fukré. Et dès lors, dit l'auteur, les expressions du récit biblique s'adaptent merveilleusement à la configuration du terrain. « Considérez la terre que le Seigneur votre Dieu vous donne, dit Moïse, montez et vous en rendez maîtres. » (Deut., I, 21.) Au retour des espions, c'est Caleb s'efforçant de calmer le peuple et d'entraîner son courage : « Montons et possédons ce pays-là. » (Nomb., XIII, 31.) Et la multitude, épouvantée, de répondre : « Nous ne pouvons monter vers ce peuple. » (*Ibid.*) Et le lendemain, quand sa rebelle inconstance la précipite vers une défaite assurée, c'est au *sommet de la montagne* (Nomb., XIV, 45) qu'elle tombe sous les coups des Amalécites et des Chananéens. Toutes les péripéties de cette malheureuse tentative trouvent donc au pied du Djébel-Yémen la plus exacte et la plus naturelle explication.

Mais si M. de Bertou a compris avec un rare bonheur cet épisode de l'itinéraire, et si heureusement fixé la situation de Cadès-Barné, la sûreté de sa critique ne l'a pas également bien servi dans la détermination des stations qui y ont amené les Hébreux. Il est regrettable, par exemple, que le savant voyageur semble avoir perdu de vue, en étudiant la route du Sinaï à Cadès-Barné, le chapitre XVII de l'Exode dont il avait fait usage dans son Introduction. En se le rappelant ici, il n'eût point été exposé à placer après le séjour du Sinaï des lieux de campement par lesquels Moïse y est arrivé de l'Égypte, comme Massa ou Meriba, que la Vulgate a exprimé par le seul nom de *Tentation*. Pourquoi vouloir retrouver absolument des stations intermédiaires entre le Sinaï et Kibroth-Taava, ou les Sépulcres de Concupiscence? Des commentateurs fort orthodoxes n'ont pas craint de supposer que Moïse n'avait énuméré dans le chap. XXXIII des Nombres que les points d'arrêt où le peuple hébreu aurait du moins pour quelques jours dressé sa tente. Sans doute l'auteur s'est appuyé sur le verset 22 du chapitre IV du *Deutéronome*, où on lit : *In incendio quoque et in tentatione et in sepulchris*

concupiscentiæ provocastis Deum; mais, outre que l'on est convenu assez généralement avec saint Jérôme[1] de comprendre dans une seule station Tabhéra et Kibroth-Taava, ou, selon la Vulgate, *incendium et sepulchra concupiscentiæ*, le contexte démontre suffisamment, que Moïse ne se propose ici que de réprimer l'orgueil d'Israël, en lui rappelant ses infidélités, et qu'il serait hors de propos de lui demander, en pareille circonstance, l'exactitude et l'ordre géographique.

Haseroth suit le campement de Kibroth-Taava, et c'est à ce point de l'Itinéraire que la situation nouvelle de Cadès-Barné introduit, dans l'économie générale de ce voyage, tel qu'il est rapporté au chapitre XXXIII des Nombres, un changement complet. Le système de M. de Bertou, appuyé sur l'étude du désert même, s'éloigne assez peu de celui que proposait, il y a plus de deux siècles, le P. Bonfrerius[2]. Le savant commentateur, ayant placé Cadès-Barné dans le désert de Pharan, rapprochait du v. 18, c. XXV des Nombres, *de Haseroth venerunt in Rethma,* ce qu'on lit au verset 1, chapitre IX, *Profectusque est populus de Haseroth, fixis tentoriis in deserto Pharan*, et concluait suppléer dans cet endroit du chapitre XXX, tout ce qui est raconté ailleurs de la mission des espions en Chanaan et des événements qui en furent la conséquence. C'est en substance la solution de M. de Bertou. Toutefois, frappé par des ressemblances plus ou moins justes, l'auteur échelonne au pied des frontières de la terre promise quelques stations que Bonfrerius reculait dans l'intérieur du désert sans leur fixer d'ailleurs aucun lieu précis : c'est Lebna, en face de la ville de ce nom, que le livre de Josué place entre Cadès et Gaza (Jos., X, 29, 31, 32); Arad, en face de l'Arad mentionnée au livre des Juges (I, 16). La situation de ces campements entraîne évidemment celle des stations intermédiaires, Ressa et Ceelatha. Ces conjectures de l'auteur peuvent s'appuyer sur l'autorité de D. Calmet, qui les avait déjà proposées[3]. Ainsi se partage le premier voyage des Israélites jusqu'à leur retour au désert par le chemin de la mer Rouge.

Arada doit être, suivant l'auteur, le point de départ de la seconde ligne principale de l'Itinéraire. Mais en présence de l'incertitude qui régnera sans doute à jamais sur la situation des campements que les Hébreux occupèrent alors, M. de Bertou ne craint pas d'avouer son incompétence au début de ce nouveau parcours. Ce qui lui appartient

[1] Ad Fabiol., de 42 Mans. — Mans. 13.

[2] *Pentateuchus Moysis commentario illustratus.*

[3] *V.* Comm. sur les nombres.

comme hypothèse nouvelle, c'est de circonscrire les trente-huit ans d'exil dans la péninsule du Sinaï, où le peuple de Dieu avait déjà trouvé moyen de subsister pendant les deux premières années de l'Exode. Sans doute ce plan est fort rationnel ; mais fixer vers le Sinaï le point de départ pour le Cadès de Tsin nous paraît une proposition trop contraire aux paroles expresses du chapitre XXXIII des Nombres : *Egressique de Hebrona, castrametati sunt in Asiongaber. Inde profecti, venerunt in desertum Sin* (*Tsin*), *hæc est Cades*. D'après l'auteur, les Israélites n'auraient campé à Asiongaber qu'à leur retour du mont Hor; de plus les stations de Gadgad et de Ietebatha devraient être transportées des versets 32 et 33 au verset 41, après la défaite du Chananéen, roi d'Arad. Assurément les raisons alléguées par le P. Bonfrerius pour accorder le chapitre X du Deutéronome avec cette partie du chapitre XXXIII des Nombres nous paraissent plus recherchées que concluantes ; assurément M. de Bertou tire de sa double hypothèse les plus ingénieuses conséquences, et les deux derniers parcours de l'Itinéraire deviennent, sous sa plume et la carte en main, d'une surprenante lucidité; mais dans un sujet géographique, pour l'explication duquel le silence et l'uniformité du désert ne nous ont laissé presque aucun monument, nous préférons reconnaître une obscurité partielle, plutôt que d'admettre dans un chapitre entier du livre des Nombres une suite d'inexactitudes et une confusion, qu'on essayerait en vain d'attribuer à la négligence ou à l'erreur des copistes. Nous soumettons cette réserve au jugement de plus habiles.

Nous aurions dû signaler encore dans cet ouvrage une étude intéressante sur le tombeau d'Aaron, que le crayon de M. de Montfort a enrichi de trois dessins précieux. Mais c'est aux archéologues qu'il appartient d'en parler. Pour nous, l'intérêt de la critique biblique nous a surtout préoccupé. Au reste, quelle que puisse être la portée des objections que nous avons cru devoir faire à quelques-unes des conclusions de ce système, nous nous empressons d'ajouter en terminant, que l'étude de M. de Bertou sur l'Itinéraire des Israélites au désert, fournit dans son ensemble des résultats si importants et si nouveaux, qu'il ne sera plus permis d'aborder, sans en tenir compte, cette partie de la géographie sacrée.

A. Dutau.

MÉLANGES

LA VÉRITÉ SUR LES JÉSUITES DE RUSSIE

A PROPOS D'UN MÉMOIRE SUR LA CHUTE DES JÉSUITES
par M. de Metz-Noblat, membre de l'Académie de Stanislas de Nancy.

Plus un écrivain est honnête et consciencieux, plus ses jugements obtiennent de crédit, et plus ils ont de chance de faire loi pour la postérité. Si donc il arrive à un tel écrivain de se laisser prévenir et d'accueillir, par surprise, des accusations injustes, il importe de rectifier ses appréciations, que l'histoire érigerait peut-être en arrêts irréformables. C'est ce qui nous engage à examiner le *Mémoire* de M. de Metz-Noblat, où il nous semble que les Jésuites de Russie et de Silésie sont traités avec une extrême rigueur. Nous respectons sans doute les intentions de l'auteur, et nous ne voulons y voir que le désir bien louable assurément de soutenir les droits du saint-siége. Mais n'y avait-il pas moyen de concilier les droits du saint-siége avec l'honneur de ceux qu'il ne frappait qu'à regret ?

Et même n'était-ce pas ici que les paroles du Roi prophète devaient trouver leur application ? « La miséricorde et la vérité se sont rencontrées ; la justice et la paix se sont embrassées[1]. »

C'est dans l'intérêt de la vérité et de la justice que nous nous croyons obligé de réfuter certaines assertions de ce *Mémoire sur la chute des Jésuites*.

M. de Metz-Noblat, après avoir exposé les raisons qui pouvaient déterminer Clément XIV à conserver ou à supprimer l'institut de la compagnie de Jésus, — terrain sur lequel il ne nous appartient pas de le suivre, — conclut ainsi : « De toutes façons, le mieux est donc de s'incliner devant l'arrêt pontifical. »

[1] Misericordia et veritas obviaverunt sibi; justitia et pax oscultæ sunt. *Ps.* 84, v.

« C'est ce que ne firent malheureusement point les Jésuites de Silésie et de Russie. Qu'on s'y prenne comme on voudra, on ne fera jamais admettre à un esprit droit et impartial que leur désobéissance soit justifiable. Peut-être le bref de suppression ne leur fut pas communiqué selon les règles canoniques; mais, n'en déplaise *au cardinal Calini et au P. de Ravignan*, c'est là une question de procédure, *une chicane de palais indigne de l'institut*[1]. »

Observons d'abord que l'auteur prononce bien facilement que la conduite des Jésuites de Silésie et de Russie était une *désobéissance* au saint-siége. C'est là le point capital de la question, qu'il ne semble pas convenable de trancher sans un examen préalable et sérieux. Car, s'il est vrai que des hommes prévenus contre les Jésuites ou peu compétents dans la matière, l'ont décidé comme fait ici M. de Metz-Noblat, il n'est pas moins certain que des personnages beaucoup plus compétents, ou qui avaient autorité pour prononcer en dernier ressort, ont donné sur cette question une solution bien différente. Afin donc de mettre nos lecteurs en mesure de juger par eux-mêmes de la conduite des religieux incriminés, nous l'examinerons au double point de vue du droit et du fait.

Et d'abord, abordant franchement la *question de droit*, nous disons avec pleine conviction : Non, ce n'est pas là, comme on le prétend, *une chicane de palais*, ce n'est pas même *une simple question de procédure*, c'est *une question de morale, une affaire qui intéresse* gravement *la conscience*.

L'auteur du *Mémoire* parle ici d'*arrêt pontifical;* nous aussi, nous convenons qu'on doit s'incliner avec respect devant les arrêts émanés du trône pontifical. Mais là précisément se trouvait la question si grave de conscience qui embarrassait les religieux de la compagnie de Jésus, encore réunis dans leurs maisons de Silésie et de Russie.

Quand les ordres du Pontife suprême ne regardent que des matières indifférentes ou permises, sans doute les Jésuites, plus que les simples fidèles, et même, selon l'esprit de leur institut, plus que les autres religieux, doivent embrasser promptement et aveuglément ces injonctions sacrées et les exécuter avec une ponctualité généreuse. Et, de fait, quoi qu'en aient dit leurs ennemis, ces religieux n'ont point balancé en de semblables occurrences à sacrifier ce qu'ils avaient de plus cher : leur réputation, leurs travaux et le succès de leurs œuvres. Mais ici, qu'on le remarque bien, c'était la conscience elle-même qui se trouvait en

[1] *Mémoire sur la chute des Jésuites*, p. 102.

jeu, et placée dans une étrange perplexité. A ne considérer la question qu'extérieurement, superficiellement, et, si on me permet de le dire, au point de vue du respect humain, elle semblait facile à trancher. Quoi de plus raisonnable, quoi de plus légitime en apparence, et j'ajouterai, quoi de plus *honorable, humainement parlant*, pour des Jésuites, que de se soumettre au Pontife suprême, et surtout de le faire au premier signe de sa volonté, sans attendre que ses ordres leur soient officiellement intimés ? En agissant ainsi, n'auront-ils pas la gloire de suivre non-seulement la lettre, mais surtout l'esprit et la perfection de leur institut ? Au contraire, s'ils paraissaient ne pas obéir assez promptement à la voix du successeur de saint Pierre, ne devaient-ils point prévoir qu'ils encourraient le blâme de beaucoup d'honnêtes gens, qu'ils seraient en butte aux accusations de leurs ennemis, et traités de rebelles, de schismatiques, d'excommuniés? Et cependant tous ces motifs ne purent déterminer les Jésuites de Russie à se faire eux-mêmes les exécuteurs du bref de suppression.

En voici la raison: ces religieux se trouvaient placés entre deux lois, ou, si l'on veut, entre deux volontés pontificales qui, à leur égard et pour le moment, étaient contradictoires. L'une était la volonté *telle quelle* de Clément XIV, détruisant leur institut et leur enjoignant d'y renoncer et de vivre en simples prêtres séculiers. L'autre loi ou volonté pontificale était l'assemblage de tous les décrets, bulles et brefs des Pontifes prédécesseurs de Clément XIV, établissant ou confirmant l'institut à perpétuité.

A laquelle de ces deux lois les Jésuites de Russie et de Silésie étaient-ils tenus d'obéir? Sans doute, un décret et même plusieurs décrets des souverains Pontifes peuvent être abrogés par d'autres décrets émanés de la même autorité suprême. Mais le bref d'abolition avait-il, par rapport aux Jésuites de Russie, la force d'abroger toutes les lois alors existantes? C'était, il est vrai, un décret pontifical, mais 1° ce décret n'était qu'un bref et non une bulle [1], et il n'avait point été affiché au Champ-de-Flore ou dans les autres lieux accoutumés; ce qui est la formalité nécessaire pour qu'un arrêt émané du saint-siége ait immédiatement, et par le fait seul de cette publication, force de loi dans tout le monde chrétien; 2° ce décret portait *en lui-même*, et dans la *lettre d'envoi aux évêques*, la condition expresse de son existence et de son application légale. On lit dans le bref de *suppression :* « Nous

[1] On ne prétend pas dire qu'un bref ait moins d'autorité qu'une bulle, mais seulement que c'est un acte moins solennel et plus facile à révoquer.

défendons, après que *nos présentes lettres auront été promulguées et notifiées*, que personne ose en suspendre l'exécution... car nous voulons que dès lors, et sans aucun délai, la suppression de ladite société sortisse son effet... sous peine d'excommunication[1]. — Voilà clairement *exprimé* le moment où le bref d'abolition doit avoir force de loi, *sous peine d'excommunication*, à savoir *lorsqu'il aura été promulgué et notifié.* — Mais comment sera-t-il promulgué, puisqu'il ne l'a pas été d'une manière solennelle et authentique?

La réponse à cette question se trouve dans la lettre encyclique qui accompagnait l'envoi du bref à tous les évêques. Clément XIV avait institué, le 13 août 1773, une congrégation pour faire exécuter les *lettres de suppression*. Or, cette congrégation, dite *de abolenda societate*, envoyant le 18 août le bref *Dominus ac Redemptor* à tous les évêques du monde chrétien, joignait, par ordre du Pape, une encyclique ou bref pontifical pour en expliquer la teneur et en régler l'exécution. L'encyclique, qui commençait par ces mots : *Ex adjuncto*[2], prescrivait dans les moindres détails la forme de publication des lettres apostoliques; on y lisait : « La congrégation a ordonné, pour accomplir le commandement de Sa Sainteté, d'adresser à Votre Grandeur le présent bref de suppression, à cette fin que Votre Grandeur *notifie, publie* et *intime* ledit bref dans chacune des maisons ou colléges, et dans quelque lieu que ce soit, où se trouvent des individus de ladite société supprimée ; et ce, dans chaque maison, à tous les individus ensemble, et qu'elle les force et contraigne à ladite sentence ; et, enfin, qu'elle prenne possession, au nom du saint-siége, et pour les usages qui seront désignés par Sa Sainteté, de toutes les maisons, colléges, biens et droits leur appartenant, après en avoir fait sortir tous les individus de la société supprimée ; Votre Grandeur accomplira de même toutes les autres injonctions insérées dans ledit bref, pour son entière exécution. »

[1] Vetamus ne, postquam præsentes nostræ litteræ promulgatæ fuerint ac notæ redditæ, ullus audeat earum executionem suspendere... sub pœna excommunicationis...

[2] *Ex adjuncto exemplari...* D'après l'exemplaire ci-joint des lettres apostoliques données sous forme de bref le 21 du mois de juillet dernier, V. G. connaîtra la suppression de la compagnie autrefois dite de Jésus..., et de quelle manière et avec quelles régles Sa Sainteté a voulu que cette suppression soit partout exécutée : *Quibusque legibus voluerit Sanctissimus* suppressionem *ubique* executioni mandari.

Ces conditions si minutieuses exigées ici pour donner l'existence légale au bref de destruction, ce ne sont pas les Jésuites qui les ont inventées ou formulées; elles sont indiquées par le bref lui-même et par la lettre explicative du bref. Donc, en légalité vraie et rigoureuse, l'arrêt pontifical ne commencera à atteindre les Jésuites que lorsqu'il leur sera intimé avec les formalités prescrites par le saint-siége. Donc, jusque-là, ce ne sera qu'une loi future, une loi conditionnelle, puisque les lois ne sont telles que lorsqu'elles sont promulguées[1]. Or, il faut le dire maintenant, en face de cette loi pontificale future, conditionnelle, tout au plus douteuse[2], les Jésuites de Silésie et de Russie voyaient une autre loi, aussi pontificale, mais une loi certaine, une loi confirmée par un grand nombre de Pontifes. En un mot, tous les décrets des Papes qui, depuis Paul III jusqu'à Clément XIII inclusivement, instituaient et confirmaient la société religieuse fondée par saint Ignace, et en particulier les lois et décrets des Papes qui statuaient et portaient les peines les plus sévères : excommunication, prison, pénitences corporelles contre tous ceux qui, ayant fait les vœux de religion dans la compagnie de Jésus, renonceraient à l'institut, en quittant les maisons de l'ordre et en rentrant dans le siècle[3].

[1] *Leges constituuntur cum promulgantur* (Canon. *Istis,* distinctione, 4). *Promulgatio necessaria est ut lex habeat suam virtutem* (S. Thom., 1ª 2æ, q. 90, art. 4). Ferraris, dans sa *Bibliotheca canonica,* dit expressément au mot *Lex* : 1° que la promulgation est nécessaire pour qu'une loi oblige; 2° que pour les *lois pontificales,* leur promulgation consiste à être publiées solennellement et promulguées dans les lieux accoutumés, *in locis consuetis,* c'est-à-dire ou au Champ-de-Flore ou à Saint-Pierre de Rome; 3° que dans le cas de cette promulgation solennelle faite dans les lieux accoutumés, il n'est plus nécessaire de les promulguer dans les provinces et diocèses du monde chrétien. — Or la promulgation solennelle du bref n'ayant pas eu lieu, le pape y avait pourvu en ordonnant qu'il fût promulgué et intimé par les ordinaires.

[2] C'est-à-dire d'*obligation douteuse* à l'égard de ceux à qui elle n'avait pas été promulguée ou intimée.

[3] Voir les bulles de S. Pie V, *Æquum reputamus;* de Grégoire XIII, *Quanto fructuosius;* et *Ascendente Domino,* etc. Un écrivain contemporain qui a réfuté M. de Saint-Priest, auteur du livre la *Chute des Jésuites au dix-huitième siècle,* M. Lamache, a résumé avec beaucoup de force et de netteté l'argument que nous venons de développer. (Voir *Histoire de la chute des Jésuites, Réponse à M. de Saint-Priest,* par M. Paul Lamache, docteur en droit. In-12. Paris, 1845, p. 227.)

Que pouvaient, que devaient faire dans une situation si délicate les Jésuites de Russie et de Silésie? Avant de répondre à cette question, nous rappellerons, après le cardinal Calini, la ligne de conduite que suivit, en des circonstances à peu près semblables, un supérieur d'ordre religieux, qui depuis a été mis au nombre des saints. C'est le fondateur de la congrégation des *Écoles pies*, saint Joseph de Calasanz. Cette société avait été détruite par Innocent X qui, en lui ôtant le titre et le privilége *d'ordre religieux*, l'avait réduite à l'état de simple congrégation séculière. Dans cette situation critique, le saint fondateur adressa plusieurs lettres aux religieux de son ordre pour leur indiquer la conduite qu'ils avaient à tenir. Le 31 mars 1646, il écrivait au P. Paul-Marie Angeloni, religieux des Écoles pies à Venise : « Il faut nous soumettre à la volonté divine et ne pas nous laisser abattre par le malheur ; cependant, autant qu'il est en nous, nous *efforcer d'empêcher la ruine de notre ordre*. En attendant, prenez bien garde de rien changer parmi vous à la manière de vie prescrite par notre institut, jusqu'à ce que *le bref vous soit signifié*... » Le même jour, s'adressant au Père ministre des Écoles pies, dans la province d'Aquilée, il lui disait : « Je pense que vous avez reçu la nouvelle de la destruction de notre ordre ; que Dieu en soit éternellement loué ! Cependant, les religieux de votre province doivent demeurer dans la paix et dans *l'observation de notre institut, jusqu'à ce que le bref soit intimé par l'ordinaire* [1].

Voilà comment agissait et comment parlait un Saint, et nous ne voyons pas que ces paroles et ces démarches, par lesquelles il s'efforça de retarder l'exécution du bref d'Innocent X, lui aient attiré aucun blâme, ni même qu'elles aient apporté aucun obstacle à sa béatification. Et cependant le promoteur de la foi était alors Prosper Lambertini, depuis Benoît XIV, dont la sévérité en ces sortes de causes n'est pas moins connue que la science profonde qu'il y déployait [2].

D'où vient donc maintenant que ce qui n'est point blâmable dans un saint que l'Église propose à la vénération des fidèles le deviendra en de simples religieux qui, placés en des circonstances à peu près identiques, n'agissent que par les mêmes principes et en vertu des mêmes droits? Serait-ce parce que ces derniers sont Jésuites, et que, comme le remarque très-bien le père de Ravignan, « on s'accoutume trop vo-

[1] *Ex actis beatificationis. V. servi Dei, Josephi a Calasanctio.*

[2] Si le vénérable Joseph de Calasanz avait été coupable, ne fût-ce que d'opposer à la volonté du pape des *chicanes de palais* indignes d'un religieux, le sage et zélé Lambertini ne le lui aurait-il pas reproché?

lontiers à mettre les enfants de saint Ignace hors du droit commun, et à leur en interdire le bénéfice [1] ? Je ne doute pas que M. de Metz-Noblat ne rejette, avec tous les hommes impartiaux, ce principe d'exclusion irrationnelle invoqué seulement contre les religieux de la compagnie de Jésus. Ainsi donc, d'après la doctrine avouée communément par les canonistes, d'après la pratique des autres religieux et même des saints mis sur les autels par l'Église [2], il résulte que les Jésuites de Russie et de Silésie, en continuant à vivre selon les lois de leur institut jusqu'à ce que le décret pontifical qui l'abolissait leur fût notifié, usaient d'un droit légitime, et, comme nous l'avons prouvé, accomplissaient en même temps un devoir.

Venons maintenant à l'histoire, et montrons que les Jésuites n'ont pas moins été de fidèles enfants de l'Église dans la question de *fait* qu'ils ne l'ont été dans la question de *droit*. Cependant, à en croire M. de Metz-Noblat, « l'esprit de corps l'emporta évidemment chez ces religieux sur l'esprit d'obéissance; *leurs actes furent dictés par la passion*, et ils *n'ont que la passion pour excuse* [3]. » Voilà l'accusation nettement et sévèrement formulée; où en est la preuve ? « Il est *certain*, dit M. de Metz-Noblat, que la protection du roi de Prusse et de l'impératrice de Russie fut sollicitée, non par le général, mais par des membres importants de l'ordre. Elle fut accordée avec un malicieux empressement. Eût-elle été offerte, il est indécent que des *moines catholiques* l'aient acceptée, et se soient fait un titre de la non acceptation du bref par un prince hérétique et une princesse schismatique, pour résister aux ordres du saint-siége [4]. »

Mettons d'abord de côté l'impératrice de Russie; il est plus que douteux que les Jésuites se soient adressés à l'impératrice Catherine II avant leur suppression, et s'ils l'ont fait après le bref, ce n'a été que pour obtenir la liberté de le mettre à exécution, comme nous le verrons bientôt. Pour ce qui regarde le roi de Prusse, il est vrai que, dans la prévision d'une ruine imminente, un Jésuite alla trouver ce prince pour l'engager de joindre ses sollicitations à celles de quelques autres souverains *pour soutenir la constance du pape Clément XIV* [5].

[1] *Clément XIII* et *Clément XIV*, t. Ier, p. 361; 2e éd.

[2] A S. Joseph de Calasanz on peut joindre S. Philippe de Bénizzi et le bienheureux Grande, dit Peccador, récemment béatifié par notre S. P. Pie IX, qui tous deux, en des circonstances semblables, ont tenu la même conduite.

[3] *Mémoire sur la chute des Jésuites*, p. 102, 103.

[4] *Ibid.* p. 102.

[5] Ce Jésuite était le P. Ignace Pintus, qui, à l'instigation d'un père du col-

Pourrait-on lui en faire un crime? Clément XIV, ainsi que le raconte M. de Saint-Priest, n'avait-il pas cherché à s'appuyer sur Marie-Thérèse pour résister avec plus de succès aux exigences impérieuses du roi d'Espagne et des autres princes de la maison de Bourbon[1]? Et d'ailleurs, comme M. de Metz-Noblat le remarque lui-même, « les Jésuites savaient que leur institut était attaqué. Rien de plus naturel que les efforts tentés par eux afin de conjurer l'orage; rien de plus légitime, s'ils n'employèrent que des moyens honnêtes[2]. » Jusqu'ici nous sommes d'accord avec l'auteur du Mémoire; mais *est-il aussi certain* qu'il l'affirme que *la protection du roi de Prusse fut sollicitée* après la suppression par des membres importants de l'ordre? Le R. P. Theiner le dit dans son ouvrage sur Clément XIV, et c'est probablement à cette

lége Romain et à l'insu de son général, fit auprès du roi de Prusse cette démarche qui, pour n'être qu'imprudente, n'en excita pas moins toutes les colères des ennemis de la Compagnie. On trouve dans le P. de Ravignan (*Clément XIII et Clément XIV*, t. I, p. 258) toute cette aventure du P. Pintus racontée au long. Les détails en ont été empruntés au *sommaire de la procédure du château Saint-Ange contre le père général et ses assistants*, en 1773-1775. — Ce précieux document, dont nous possédons un exemplaire, a été composé par ordre de Pie VI. Peu après son exaltation, le Pontife ordonna à la Commission chargée de juger les Jésuites de terminer au plus tôt cette affaire, et de lui remettre un précis substantiel du procès qui renfermât les pièces les plus importantes. Ce sommaire comprend donc tout ce qu'on a pu trouver de plus fort à la charge des Jésuites; et on est presque tenté de sourire en voyant que tout ce qu'on a pu recueillir contre eux se réduit à des futilités, à des pièces dont l'insignifiance contraste avec la gravité des imputations.

[1] Le noble auteur, après avoir parlé des atermoiements dont le Pape usait, mais en vain, pour se dispenser de porter l'arrêt fatal contre les Jésuites, conclut ainsi : « Mais l'heure était sonnée, plus de délai possible, il fallait que Ganganelli cédât. Cependant une lueur d'espoir lui restait encore; la cour de Vienne s'opposerait peut-être à la destruction de la société. Elle envoya son consentement... Après avoir *subi* une dernière épreuve, Clément XIV prit enfin son parti. La publication du bref fut décidée! » (*Chute des Jésuites*, p. 155 et 156.) Et Bernis écrivait dans le même sens au duc de Choiseul : « A l'égard de la suppression des Jésuites, le saint Père me dit qu'il avait son honneur à conserver en ne sacrifiant pas si légèrement les égards qu'il devait à l'empereur, à l'impératrice, au roi de Sardaigne, aux Vénitiens, aux Génois, *même au roi de Prusse*, qui ne lui demandaient pas cette suppression. » (Theiner, *Hist. du pont. de Clément XIV*, t. I, p. 363.)

[2] *Mémoire*, etc., p. 103

source que M. de Metz-Noblat a puisé cette assertion au moins douteuse qu'il donne pour une certitude.

A la vérité, l'historien du pontificat de Clément XIV répète à satiété cette accusation contre les Jésuites de Silésie ; mais quelle preuve en apporte-t-il? C'est d'abord une lettre adressée au vicaire apostolique de Breslau par le cardinal Corsini président de la congrégation *de abolenda societate*. Dans cette lettre, et dans une autre à l'archevêque de Prague, il est supposé, en effet, que les Jésuites de Silésie ont provoqué eux-mêmes les empêchements que le roi de Prusse apportait à l'exécution du bref.

Mais ces deux lettres, que le P. Theiner reproduit en entier parmi les *pièces justificatives*[1], en supposent une autre écrite par le vicaire apostolique de Breslau à la congrégation *de abolenda ;* et c'est dans celle-ci que se trouvent les fondements de l'accusation dont on charge ici les pères de Silésie[2]. Ce document curieux fait partie de la collection des pièces de la procédure du château Saint-Ange, et c'est *la seule* que les commissaires ont pu produire en preuve de l'accusation intentée contre les Jésuites, d'avoir eu recours à Frédéric pour s'assurer de sa protection contre le décret de Rome. Le vicaire apostolique de Breslau est connu par son esprit d'hostilité contre les enfants de saint Ignace, et il a continué d'en donner des preuves lors même qu'il ne pouvait ignorer que le saint-siége tolérait les Jésuites *in statu quo:* son témoignage ne peut donc être suspect de trop d'indulgence. Or, voici comment ce prélat s'exprime au sujet de la protection que le roi de Prusse accorde aux disciples de l'institut.

« Je suis persuadé, écrit-il, que quand même Frédéric II eût été le premier à leur offrir sa protection, il leur eût été facile de la refuser sans offenser ce prince. Car, autant que *j'ai pu le conjecturer* d'après les paroles du roi, c'est un père de leur ordre, nommé Charles Reinoch, supérieur de la résidence de Wartemberg qui a donné lieu à cette démarche de Frédéric en leur faveur[3]. » Voilà à quoi se réduit la première preuve que le P. Theiner peut alléguer de la culpabilité des

[1] Clementis XIV, *Epistolæ et Brevia... et varia documenta*, p. 350, 352.

[2] Le P. Theiner connaissait-il cette pièce? Du moins il n'en fait aucune mention dans son ouvrage.

[3] Occasionem protectionis, prout *ex ore ipsius* serenissimi *regis conjicere potui*, dedit quidam ex illorum ordine, Carolus Reinoch, superior residentiæ Wartembergensis. (*Relation des causes des prisonniers du château Saint-Ange*, sommaire n° 49.)

Jésuites de Silésie; c'est, comme on le voit, une simple *conjecture*, et une *conjecture* de la part d'un ennemi.

Venons à un second fait plus grave, et qui, s'il était vrai, ne serait guère susceptible d'aucune espèce d'excuse. Le voici tel que le raconte Bernis, si facile, comme on sait, à accueillir tous les bruits même les moins vraisemblables, lorsqu'ils étaient défavorables aux Jésuites.

« Nous avons appris ici, écrit-il au duc d'Aiguillon, que les ex-Jésuites de Silésie avaient (dit-on, à l'instigation du roi de Prusse) élu un vicaire général pour le temps de la détention de l'ex-Jésuite Ricci; cet acte vraiment schismatique a produit une vive sensation parmi les personnes judicieuses[1]. »

Le P. Theiner, qui cite cette lettre, ajoute un peu plus loin: « Des lettres sûres qui viennent de Breslau nous assurent que le célèbre père Troïl, qui, à l'instigation de la cour de Berlin, avait consenti à accepter les fonctions de vicaire général des Jésuites qui existent encore dans ce royaume, a été surpris par une maladie mortelle à la suite de laquelle il a succombé[2]. »

Telle est la version que l'historien de Clément XIV donne de ce fait et qu'il a soin d'accompagner de réflexions foudroyantes sur cette rébellion schismatique et scandaleuse. Écoutons maintenant de quelle manière des écrivains non suspects de jésuitisme racontent la même aventure. Ce sont les auteurs jansénistes des *Nouvelles ecclésiastiques;* voici ce qu'ils publient à la date du 25 avril 1774: « On a beaucoup dit que les Jésuites des États du roi de Prusse avaient obtenu de ce monarque la permission non-seulement de demeurer tels qu'ils étaient avant le bref d'extinction, sans changer même d'habit, mais encore de choisir un d'entre eux vicaire général pour les gouverner et répondre de leurs actions à Sa Majesté, en cas de besoin. Malgré ces bruits tant répétés, l'élection effective de ce vicaire général et la permission même de la faire sont encore un problème... On avait d'abord débité que le père Troïl (qui vient de mourir en Silésie) était le vicaire général élu, et ensuite ce fait a été reconnu faux. »

Cet aveu du libelliste janséniste, qui n'a pu être arraché que par la force de la vérité, se trouve du reste conforme à la réalité des faits. Maintenant, que Bernis ait accueilli d'abord et transmis à la cour de France de semblables rumeurs, cela peut s'expliquer; mais que le

[1] Lettre de Bernis du 5 janvier 1774. — Theiner, *Histoire*, etc., t. II, p. 497.

[2] *Ibid.* lettre du 17 mars 1774, t. II, p. 499.

R. P. Theiner, qui a pu s'assurer que ce n'étaient que des fables inventées par la malice et répétées par la sottise, les raconte gravement et sans les contredire, voilà ce qu'on ne peut concevoir.

Il reste donc avéré que c'est sans aucune preuve que l'on a imputé aux Jésuites de Silésie les démarches de Frédéric en leur faveur. Ce prince a donné lui-même, et à plusieurs reprises, les raisons qu'il a eues de conserver les restes de l'ordre supprimé. Il écrivait à D'Alembert, le 15 mai 1774 : « Je n'ai point protégé les Jésuites tant qu'ils ont été puissants; dans leur malheur je ne vois en eux que des gens de lettres qu'on aurait bien de la peine à remplacer pour l'éducation de la jeunesse. C'est cet objet précieux qui me les rend nécessaires[1]. »

Dans une dépêche adressée à son agent à Rome, l'abbé Colombini, Frédéric déclare qu'il veut garder les Jésuites dans ses États, parce que « par le traité de Breslau il a garanti le *statu quo* de la religion catholique, et qu'il n'a jamais trouvé de meilleurs prêtres à tous égards[2]. » M. de Saint-Priest ajoute plusieurs autres motifs de la conduite de Frédéric II; puis il conclut ainsi : « Ce grand homme, ce grand roi, crut devoir opposer une digue au torrent trop débordé (de la nouvelle philosophie); et ce fut moins encore dans l'intérêt de sa conquête de Silésie que dans une vue de politique générale qu'il essaya de *neutraliser les encyclopédistes* en soutenant de sa main puissante les restes de la société de Jésus[3]. »

Venons aux Jésuites de Russie, sur lesquels l'auteur du *Mémoire* fait aussi peser la double accusation, et d'avoir sollicité la protection de l'impératrice Catherine II, et de s'en être fait un titre pour résister aux ordres du Pape. Il est à regretter qu'un homme aussi honorable que M. de Metz-Noblat se soit fait l'écho, sans le vouloir, de ces vagues déclamations qui n'ont d'autre fondement que la prévention ou la malveillance. Car, pour ceux qui ont étudié sérieusement cette matière, il est avéré que les Jésuites de la Russie : premièrement n'ont point eu recours, au moment de la suppression de la Compagnie, à Catherine II; et, en second lieu, que si plus tard ils ont adressé quelque supplique à cette princesse, ce n'a été que pour solliciter la promulgation du bref du Pape, et pour obtenir la permission de s'y soumettre. Enfin il paraît très-probable que, pour donner satisfaction à la conscience de ces religieux, l'impératrice s'adressa à Clément XIV, et en obtint l'autorisa-

[1] *Œuvres de d'Alembert*, t. XVII, p. 393. et *passim*.
[2] Collombet, *Hist. de la suppression des Jésuites*, t. II, p. 179.
[3] *Histoire de la chute des Jésuites*, p. 262 et suiv.

tion de conserver *in statu quo*, avec leurs règles et leur habit, les Jésuites de ses États.

Pour les deux premiers faits, qui nous semblent hors de doute, nous les puisons dans les *Mémoires* laissés par les anciens Jésuites de la Russie blanche. Outre qu'ils y sont racontés avec ce naturel et cette touchante simplicité, vrai caractère de la sincérité et de l'innocence, ils sont encore appuyés sur d'autres témoignages contemporains qui nous semblent mériter toute croyance.

Nous donnons ici une analyse succincte de ces *Mémoires*, et parfois nous en citerons quelques passages.

En 1772, quand déjà grossissait l'orage qui allait submerger la compagnie de Jésus, Catherine II, impératrice de Russie, s'était emparée d'une partie de la Russie blanche et de la Livonie, qui appartenaient à la Pologne. Par suite de cette occupation, quatre colléges de la compagnie de Jésus, ceux de Polotsk, de Dunabourg, de Vitepsk et d'Orcha, les deux résidences de Mohilev, Mizcislav, plusieurs missions et 201 Jésuites étaient passés sous la domination moscovite.

L'impératrice avait pris l'engagement solennel, dans les *Pacta conventa* de laisser à ses nouveaux sujets la liberté de conscience, et de maintenir le *statu quo* de la religion catholique, de ses ministres et des ordres religieux qui existaient dans les provinces conquises. Les Jésuites se trouvaient, comme les autres prêtres séculiers ou réguliers, compris dans ce nouvel arrangement.

Cependant, lorsque le bref de Clément XIV parut, ils furent consternés. Voici en quels termes ils expriment, dans leurs *Mémoires*, les inquiétudes qu'ils ressentirent : « A la nouvelle de l'abolition de la société de Jésus, qui nous parvint au mois de septembre 1773, nous fûmes comme renversés ; je ne pense point que ce coup de foudre ait produit ailleurs un effet si terrible. Sous une domination nouvelle, au milieu d'une nation séparée de la communion romaine, nous, religieux, et de plus Jésuites, supprimés par le saint-siége, que n'avions-nous point à craindre? Nous sentîmes alors bien plus vivement le triste sort de notre province, qui venait d'être enlevée à la Pologne catholique ; et autant il nous semblait, dans les circonstances présentes, devoir nous promettre de protection et de secours sous la domination polonaise, autant nos affaires nous paraissaient désespérées sous la domination de la Russie schismatique [1]. » Comme une partie des biens du

[1] Ces *Mémoires* des Jésuites de la Russie blanche sont écrits en latin; nous tâchons d'en donner une traduction fidèle.

collége de Polotsk se trouvait située dans le pays laissé à la Pologne, on songea sérieusement à faire passer un grand nombre de religieux, surtout les jeunes scholastiques, de l'autre côté de la Dwina, sur le territoire polonais[1]. On avait déjà désigné le père Zaleski pour être leur supérieur, lorsqu'au commencement d'octobre le père Czerniewicz, recteur du collége de Polotsk, reçut une lettre du vice-gouverneur de la Russie blanche. Ce seigneur les assurait, de la part de Catherine, qu'ils pouvaient compter sur une protection stable et persévérante. Il renouvelait de plus la défense déjà publiée en ces provinces l'année précédente, de recevoir aucun bref ou décret de Rome, sans l'autorisation du gouvernement impérial.

D'où venait à l'impératrice Catherine cette sollicitude si généreuse et si peu attendue pour la conservation des Jésuites de ses États? Les pères de la Russie blanche, dont nous suivons les *Mémoires*, racontent qu'un peu avant le partage de la Pologne, l'impératrice ayant rassemblé son conseil pour déterminer les mesures qu'il y aurait à prendre par rapport anx provinces conquises, quelques sénateurs pensaient qu'on devait avant tout en chasser les Jésuites; Catherine fut d'un avis contraire, et lorsqu'on lui objecta que le czar Pierre le Grand avait fait

[1] Ces bons Jésuites de la Russie blanche ne se doutaient guère que l'exposé si naïf de leurs sentiments et de leurs projets serait un jour la réfutation la plus complète d'un *roman historique* que M. le comte de Saint-Priest composerait à ce sujet. Le noble pair, dans son *Histoire de la chute des Jésuites*, suppose donc que les pères qui, en 1772, occupaient à Polotsk un collége magnifique, n'hésitèrent point, *lors de la publication du bref de Clément XIV*, à passer de la *rive gauche de la Dwina*, encore polonaise, à la rive droite déjà russe; qu'ils prêtèrent (alors) serment de fidélité à Catherine et se maintinrent dans leur état malgré le bref, dont la publication fut interdite *à leur demande* par toutes les Russies (p. 287). — C'est ainsi qu'on écrit l'histoire quand il s'agit des Jésuites. M. de Saint-Priest pouvait-il ignorer que le collége de Polotsk était situé sur la rive droite de la Dwina, que les Jésuites n'avaient donc pas besoin de passer de la rive gauche à la rive droite de cette rivière pour se trouver sur le territoire russe; que du reste ils n'avaient jamais abandonné ni Polotsk ni la rive droite de la Dwina, et que c'était en qualité de sujets de l'empire de Russie que dès l'année 1772, un an avant leur suppression, ils avaient prêté serment de fidélité à Catherine II? On peut voir le reproche hypocrite que leur fait à ce sujet le R. P. Theiner dans l'*Hist. du pontificat de Clément XIV*, t. II, p. 266, 267. — Pourvu qu'on accuse les Jésuites, on a toujours raison, quand même les témoins se contrediraient les uns les autres. *Et convenientia testimonia non erant.*

une loi qui les bannissait à jamais des terres de la Russie, l'impératrice répondit : « Le czar a pu, dans son temps, porter cette loi par de justes motifs, et moi je puis l'abroger maintenant que j'en ai de justes raisons. » Ce fait a été rapporté plus tard aux Jésuites par un sénateur nommé Teplovicz.

L'abbé de Fontenay, dans un ouvrage intitulé : *du Rétablissement des Jésuites et de l'Éducation publique*, rapporte à quelle occasion Catherine II prit des sentiments favorables envers les enfants de saint Ignace. Il raconte que des soldats russes étant prisonniers à Constantinople, un père jésuite, qui s'était dévoué au soulagement des esclaves chrétiens renfermés dans le bagne, y prodigua les soins de la charité la plus tendre et la plus empressée à ces pauvres Russes schismatiques. De retour dans leur patrie, ils en parlèrent avec toute l'effusion d'une vive reconnaissance. L'impératrice en fut informée, et, frappée d'un zèle si parfait, si désintéressé et si compatissant, elle comprit que des hommes capables de pareils traits d'héroïsme n'étaient pas tels que la calomnie et la méchanceté les avaient représentés; qu'ils devaient être, au contraire, de la plus grande utilité dans les États où ils étaient admis. Elle forma le dessein de s'attacher des hommes dont elle pouvait tirer un parti si avantageux pour ses États [1]. »

On peut croire que l'exemple et les conseils de Frédéric ont aussi beaucoup influé sur la conduite de Catherine à l'égard des religieux supprimés. Monseigneur Garampi, nonce en Pologne, semble ne pas douter de la part que le roi de Prusse a eue à la détermination de l'impératrice. Voici, dit le révérend père Theiner, comment il s'exprime à ce sujet dans une dépêche adressée au cardinal secrétaire d'État : « Je pense que ma dernière dépêche aura fait connaître à Votre Éminence les difficultés que la suppression des Jésuites rencontre de la part du roi de Prusse et, *à son instigation*, de la part de la czarine [2]. »

Quoi qu'il en soit des causes véritables de la protection que Catherine accorda en ces circonstances aux Jésuites de ses États, on ne peut, sans témérité et sans injustice, prétendre que cette protection eût été *sollicitée* par les pères de la Russie blanche [3].

[1] *Du Rétablissement des Jésuites*, p. 181 et suiv.

[2] *Hist. du pontificat de Clément XIV*, p. 408.

[3] Dans les actes du *Procès du château Saint-Ange* on trouve, il est vrai, une accusation intentée contre le général et ses assistants, d'avoir approuvé et soutenu le *recours* aux souverains de Prusse et de *Moscovie*. Mais, outre

Cependant, l'évêque de Vilna, Jacques Massalski, au diocèse duquel ils appartenaient, adressait à ces religieux, à la date du 7 octobre, une lettre consistoriale pour leur intimer défense expresse de quitter leur nom et leur habit, tant que le bref ne leur serait pas notifié[1].

Bientôt, il est vrai, ces religieux avec les autres catholiques du rit romain furent soustraits à la juridiction de l'évêque de Vilna et mis sous celle de Stanislas Siestzrencewicz; mais ce prélat reçut en même temps l'ordre de l'impératrice de conserver les Jésuites de ses États *in statu quo*, et de se garder bien de leur intimer le bref de Clément XIV.

D'un autre côté, le P. Casimir Sobolewski, provincial de la province de Mazovie d'où relevaient les pères de la Russie blanche, écrivait au P. Czerniewicz, recteur du collége de Polotsk, que les états de Pologne ayant décrété la promulgation du bref de destruction, tous les religieux de la compagnie qui se trouvaient en ce royaume cessant d'être Jésuites, il cessait lui-même d'être provincial et ne conservait plus aucune juridiction. Il ajoutait que, le bref n'étant pas publié dans l'empire russe, le recteur du collége de Polotsk, qui était le principal collége de la Russie blanche, devenait par le fait, en vertu des prescriptions de l'institut, vice-provincial et chargé de pourvoir au soin et au gouvernement de toutes les maisons de la province ; qu'il eût donc à aviser à ce qu'il y avait à faire selon les circonstances.

Le P. Czerniewicz était à peine chargé de ce nouveau fardeau, qu'il recevait l'ordre de se rendre à Saint-Pétersbourg auprès du comte Czerniszew, ministre de la guerre et gouverneur de la Russie blanche. Avant de partir pour la cour, le vice-provincial crut devoir en écrire à Monseigneur Garampi, nonce de Pologne. Il lui mandait qu'il était obligé d'aller à Saint-Pétersbourg sur un ordre exprès du gouverneur général, qu'il ignorait ce qu'on voulait de lui, que du reste il était résolu de déclarer hautement que lui et tous les Jésuites étaient dans l'intention de tout sacrifier, leur vie même s'il le fallait, plutôt que de désobéir au très-Saint-Père; qu'il leur fît donc connaître ce qu'ils avaient à faire, que

que le *recours* à l'impératrice de Russie, dont il est question, aurait dû avoir lieu *avant* et non *après* la suppression, on ne voit pas : 1° qu'aucune démarche ait été tentée à ce dessein; et 2° supposé que quelqu'une ait été faite, ce n'aurait été qu'à l'insu et sans la participation des Jésuites de la Russie blanche, comme l'indiquent assez leurs *Mémoires* que nous avons cités plus haut.

[1] Ex exemplari authentico ab originali descripto. Voir le P. Boero, *Osservazioni sopra l'istoria del pontificato di Clemente XIV*, t. II, p. 137.

lui et ses frères étaient disposés à remplir avec tout le respect convenable les volontés du Pontife et de son légat.

Cette lettre et plusieurs autres adressées au même prélat demeurèrent toujours sans réponse. Cependant, pressé par le temps et par des ordres réitérés, le vice-provincial était parti pour la cour avec deux autres Jésuites; ils y arrivèrent vers la fin de novembre et allèrent sur-le-champ trouver le comte Czerniczew. L'accueil fut bienveillant et gracieux. Le ministre leur témoigna la part qu'il prenait aux infortunes de leur compagnie, et les pria de lui dire avec la même sincérité ce que le gouvernement de Sa Majesté pouvait faire en leur faveur. Le vice-provincial répondit avec beaucoup de liberté et de franchise que l'unique faveur que réclamaient les Jésuites était qu'on leur permît de recevoir et d'exécuter le décret de leur abolition. Que si l'intention de Sa Majesté était qu'ils continuassent à rendre service à ses sujets, ils le feraient avec autant de fruit et plus d'édification s'ils se conformaient aux volontés du souverain Pontife. A une réponse si inattendue, le comte demeura stupéfait; puis, reprenant la parole, il engagea les pères à ne rien conclure sans y avoir sérieusement pensé : « Alors, continua-t-il, exposez vos désirs dans une supplique à l'impératrice; je la présenterai moi-même à Sa Majesté. »

L'affaire était délicate et de la plus haute importance; les Jésuites savaient très-bien quels étaient, dans les circonstances présentes, *leur devoir* et *leur droit*. Ils voyaient aussi ce que l'*utilité*, et plus encore, au milieu d'une si grande disette d'ouvriers évangéliques, ce que la *nécessité* exigeait pour le bien de la religion dans la Russie blanche. Les intentions de la cour impériale leur étaient connues, il n'en était pas de même de la volonté de Clément XIV. Qui pouvait savoir si le Saint-Père ne voyait pas sans quelque satisfaction les faibles restes de la compagnie de Jésus conservés en Russie, comme un germe qui devait plus tard redonner la vie à cet ordre religieux, dans le cas où la bonté divine le destinerait à rendre encore ses services à l'Église? Ces considérations et autres semblables pouvaient engager les Jésuites à accepter les offres de la cour de Russie; mais, d'un autre côté, ils considéraient que leurs droits ne paraissaient pas également évidents à tout le monde, qu'il pourrait y avoir parmi eux diversité de sentiments, puis hésitations, doutes, perplexités. Déjà les ennemis de la société avaient commencé à répandre des bruits alarmants et les avaient même propagés parmi les jeunes Jésuites. On disait, entre autres, que le Saint-Père, qui avait accordé le bref de suppression aux puissances catholiques, ne refuserait pas d'accéder à leurs demandes ultérieures. Enfin les pères

devaient songer que la nation qui leur offrait une si généreuse hospitalité était, par le fait d'une longue séparation, hors de la communion de l'Église romaine ; qu'ils devaient à cette nation l'exemple de l'obéissance que chaque membre de l'Église, et surtout les ordres religieux, sont tenus de rendre à leur chef suprême, en toute humilité, simplicité et respect.

Après de mûres réflexions, accompagnées de ferventes prières, le vice-provincial et ses deux compagnons se déterminèrent à présenter à l'impératrice une supplique conçue à peu près en ces termes :

« L'intérêt que Sa Majesté impériale témoigne aux religieux de la compagnie de Jésus les porte à croire qu'elle est loin de vouloir leur causer quelque préjudice par ses propres bienfaits. Ils la conjurent donc instamment de leur permettre d'obéir à leurs supérieurs ecclésiastiques en se soumettant au décret du Saint-Père qui abolit leur société ; ils n'en seront pas moins toujours les fidèles sujets de l'impératrice, et ils pensent que le Saint-Père, touché de la promptitude et de la générosité de leur obéissance, sera plus disposé à leur permettre de se choisir un supérieur pour continuer, sous sa conduite, à exercer leurs différentes fonctions dans leurs églises et dans leurs colléges ; et qu'ainsi ils pourront, avec plus de contentement et de facilité, donner à Sa Majesté impériale des preuves de leur reconnaissance et de leur respectueux dévouement[1]. »

La réponse fut négative. Elle portait en substance « que l'impératrice s'étant engagée par les traités à conserver intacts les droits et les biens de ses nouveaux sujets, elle voulait également accomplir ses promesses à l'égard des Jésuites, pourvu qu'ils se livrassent, comme par le passé, à l'éducation de la jeunesse; qu'elle était suffisamment instruite par l'exemple des princes catholiques de la soumission due aux décrets des Pontifes romains qui ne concernaient ni la foi ni les mœurs ; qu'elle n'empêchait point ses sujets catholiques de vivre conformément aux lois de leur Église, mais qu'elle ne prétendait pas leur accorder une liberté plus grande que celle dont ils jouiraient en France ou en Espagne, ne se croyant pas obligée d'être plus catholique ou plus chrétienne que le roi catholique ou le roi très-chrétien. Elle ajoutait que les Jésuites n'avaient point à s'inquiéter de la promulgation du bref, que ce soin la regardait et qu'elle se chargeait d'arranger l'affaire avec le souverain Pontife ; enfin qu'elle leur faisait défense de lui en parler à l'avenir[2]. »

[1] *Mémoires des Jésuites de la Russie blanche.*
[2] *Mémoires*, etc., *ibid.*

Le P. Czerniewicz se hâta d'envoyer au nonce de Pologne copie de la supplique ainsi que la réponse qu'il en avait reçue. Le nonce ayant communiqué ces lettres au comte de Stackelberg, ambassadeur de Russie à Varsovie, Stackelberg montra au nonce une copie des mêmes pièces qui lui avaient été adressées officiellement par sa cour. Ce récit, que nous ont laissé dans leurs *Mémoires* les Jésuites de la Russie blanche, se trouve confirmé par le témoignage de Monseigneur Garampi lui-même. En effet, ce nonce, depuis cardinal, rapporte dans ses *Mémoires* ou *Anecdotes* la supplique des Jésuites et la réponse de la cour de Saint-Pétersbourg[1].

L'impératrice Catherine, selon qu'elle le donne ici à entendre, eut-elle recours à Clément XIV, afin d'obtenir en faveur des Jésuites de ses États l'autorisation de vivre selon leur règle? Il est bien difficile de n'en pas convenir quand on a sous les yeux les preuves si nombreuses et si imposantes qui sont rapportées à l'appui de ce fait par le P. Boero dans ses *Observations sur le pontificat de Clément XIV* du P. Theiner[2].

En voici un extrait abrégé :

« On ne saurait douter, dit cet auteur, que Catherine II n'ait écrit selon sa promesse au souverain Pontife Clément XIV, et qu'elle n'en ait reçu le consentement secret de laisser les Jésuites en Russie dans le *statu quo*.

« Les documents suivants en font foi :

« 1° Sous le pontificat de Pie VI, le comte Monino éclata en plaintes amères et en menaces contre le Pape afin de le déterminer à porter un prompt remède aux progrès de la compagnie dans la Russie. A peine Catherine II en fut-elle informée, qu'elle écrivit la lettre suivante au roi d'Espagne :

« Je fais savoir à Votre Majesté la résolution que j'ai prise de con-
« server l'institut des Jésuites dans mes États, résolution à laquelle je
« me suis déterminée pour des motifs à moi connus. Et comme je ne me
« suis point opposée aux intentions de Votre Majesté dans votre monar-
« chie, à l'égard de ces mêmes religieux, j'espère que Votre Majesté

[1] Voir l'histoire qui a pour titre : *les Jésuites de Russie*, ou *Mémoires historiques, apologitiques, critiques, diplomatiques*, etc., p. 61. L'auteur de cet ouvrage, M. Ferrari, archiprêtre de Mantoue, homme d'une fidélité historique à toute épreuve, affirme avoir vu lui-même ces pièces écrites de la propre main du card. Garampi.

[2] *Osservazioni sopra l'istoria del pontificato di Clemente XIV*, t. II, p. 154 et suiv.

« voudra bien ne mettre aucun obstacle à ce que je fais en leur faveur « dans mon empire. Je fais également savoir à Votre Majesté que, dans « toute cette affaire, je n'ai rien demandé au Pontife régnant et que je « n'en ai rien obtenu. Je n'ai fait que me servir des pouvoirs qui m'a- « vaient été accordés par feu le pape Ganganelli. Je préviens donc « Votre Majesté de ne vouloir faire à Sa Sainteté la moindre plainte à « ce sujet, ni de lui causer aucun désagrément, car je me tiendrais « cela fait à moi-même, et je me verrais obligée de prendre sa dé- « fense au risque même de ma couronne s'il le fallait. »

« Cette lettre fut publiée dans les feuilles du jour, et M. Linguet l'in- « séra dans ses *Annales*. n° 7, p. 260, édition de Londres.

« 2° Nous avons un autre témoignage de cette concession de Clément XIV, dans une lettre pastorale de Monseigneur l'évêque de Mallo, au sujet de l'ouverture d'un noviciat de Jésuites qu'il faisait dans son diocèse. Son décret commence ainsi : « Le pape Clément XIV, de glo- « rieuse mémoire, pour condescendre aux désirs de la très-auguste « impératrice des Russes, notre très-clémente souveraine, n'exigea pas « dans les domaines de son empire l'exécution de la bulle *Dominus ac « redemptor*, etc. »

« Cette lettre a été imprimée à Mohilev et répandue dans toute la Russie. Or, pourrait-on croire que l'évêque de Mallo, comme l'ont avancé quelques ministres, eût menti publiquement et en face de Catherine elle-même? Qu'il ait osé affirmer en toute sécurité que Clément XIV avait accordé à l'impératrice la non-publication de ce bref? On doit ajouter que le même évêque, vers l'année 1797, certifia au père Lustig, de la compagnie de Jésus, que, du vivant même de Clément XIV, il eut entre les mains le rescrit du souverain Pontife, où il était déclaré qu'on permettait la conservation des Jésuites dans la Russie.

« 3° Je ne pense pas qu'on puisse donner sur cette affaire une preuve plus authentique que celle que je vais ajouter :

« Il existe une lettre originale du marquis Ordogno de Rosalès adressée au père Louis Pannizzoni[1], Jésuite célèbre qui, en 1814, reçut, au nom de sa compagnie, des mains de Pie VII, la bulle qui rétablissait l'ordre dans tout l'univers catholique. On trouve dans cette pièce, qui est autographe, le témoignage de l'empereur Joseph II, qui assure avoir vu de ses propres yeux la lettre écrite par Clément XIV à Catherine II. Car ce

[1] *Lettre du Mis Ordogno de Rosalès*. La pièce *autographe* se trouve aux archives du Gesu, à Rome.

prince étant venu à Milan, et l'archiduc Ferdinand, gouverneur de la Lombardie autrichienne, ayant fait tomber le discours sur les Jésuites de la Russie blanche, l'empereur déclara que les Jésuites pouvaient non-seulement rester en Russie, selon la forme légitime de leur institut, puisque le bref du souverain Pontife sur la suppression de la compagnie n'y avait pas été publié comme dans les autres pays, mais aussi, et bien plus encore, parce que le même souverain Pontife avait écrit à l'impératrice une lettre qu'il avait vue lui-même, et par laquelle il lui accordait le pouvoir de conserver dans ses États la compagnie de Jésus. »

« Que sera-ce enfin si à tous ces témoignages on peut joindre celui de Garampi lui-même? Ce nonce, il est vrai, se défendit d'abord d'avoir reçu du Pape, pour le faire passer à Catherine II, aucun rescrit dans lequel le Saint-Pére autoriserait les Jésuites à conserver leur habit et leur nom en Russie. Mais, quelles que fussent les raisons qu'il eut de le nier alors, et que nous allons examiner, il est certain, d'après l'archiprêtre Ferrari, auteur de l'*Histoire des Jésuites de Russie*, déjà citée, qu'il est fait mention de cette réponse de Clément XIV dans les mémoires du cardinal Garampi [1]. On y lit en effet que le rescrit pontifical fut communiqué par le nonce, en copie authentique, à l'évêque de Vilna et à son suffragant, et ensuite expédié à la cour impériale de Saint-Pétersbourg. Garampi, après avoir enregistré ce fait, ajoute que très-certainement le rescrit venu de Rome se trouve, et dans la chancellerie épiscopale, et à Saint-Pétersbourg, dans les archives de la chancellerie impériale. »

En voici, ce nous semble, bien assez pour rendre très-probable l'existence d'un rescrit de Clément XIV en faveur des religieux de la compagnie de Jésus vivant en Russie sous la protection de Catherine II. Néanmoins le père Theiner rejette formellement l'authenticité de cette pièce; et, comme il est assez ordinaire en pareil cas, il prête à ses adversaires, pour en avoir plus facilement raison, un langage qu'il n'ont point tenu. En effet, dans quel ouvrage apologétique de la compagnie le révérend père Theiner a-t-il lu que Clément XIV aurait donné plusieurs brefs en faveur des Jésuites de Russie, et même que par un de ces brefs il aurait révoqué, de la *manière la plus solennelle*, le bref de suppression [2]? Ce n'est certainement pas dans les livres des pères Cahour et Curci que le père Theiner cite en cet endroit [3], que se trouve

[1] *Lettre du Mis Ordogno de Rosalès*, p. 61.

[2] *Hist. du pont. de Clément XIV*, t. II, p. 305.

[3] P. Cahour, *Les Jésuites par un Jésuite*, t. II, p. 288, 291. — P. Curci, *Una divinazione sulle opere di V. Gioberti*, t. II, p. 550, 558.

ce langage ; ces deux auteurs disent précisément le contraire. Ils ne parlent que de *simples rescrits*, que de *signes particuliers* de la volonté du Pape. Car, comme le remarque ici très à-propos le père Curci, « il suffisait en cette circonstance d'un *signe* quelconque de l'assentiment de Clément XIV; on ne devait y employer ni *bulle*, ni *bref*, puisque les mêmes puissances qui avaient obtenu la suppression n'auraient pas manqué de s'en plaindre hautement, et en auraient pris occasion de renouveler leurs menaces [1]. » Ce motif, que le pére Curci ne touche qu'en passant, la crainte de réveiller la colère des princes de la maison de Bourbon, est l'explication la plus simple et la plus véritable de la conduite des souverains Pontifes Clément XIV et Pie VI dans cette malheureuse affaire. Quand ils avaient à donner en faveur des religieux proscrits quelque signe de protection ou de bienveillance, ils ne le faisaient que par des voies détournées et avec le plus de secret possible ; tandis que, d'un autre côté, les mesures de rigueur des congrégations romaines contre les religieux supprimés, les notes fulminantes du cardinal secrétaire d'État contre les faibles restes de cet ordre infortuné, étaient publiées avec éclat et avaient le plus grand retentissement. Voilà ce que n'ont pas vu, ou ce que n'ont pas voulu voir quelques auteurs qui mettent toujours en avant contre les Jésuites de Russie certains actes de la congrégation de *abolenda*, des lettres du cardinal Corsini ou du cardinal Pallavicini, comme si on ne savait pas d'ailleurs que ces lettres et ces actes publics n'étaient nullement conformes aux sentiments secrets de Pie VI et même, en certains cas, avec les intentions de Clément XIV. Une diplomatie particulière et secrète, qui n'était pas toujours d'accord avec la diplomatie officielle et publique, était fort en usage à cette époque. M. le comte de Saint-Priest, dans l'*Histoire de la chute des Jésuites*, et M. de Flassan, dans l'*Histoire de la diplomatie*, en rapportent beaucoup d'exemples. Est-il étonnant que les Papes eux-mêmes, pour éviter de nouvelles tempêtes contre l'Église, aient été forcés quelquefois d'user de ce moyen de correspondre qui n'est certainement pas condamnable, et d'agir dans un autre sens que leurs ministres et souvent même à leur insu. Ainsi voyons-nous Clément XIV agir en dehors de son ministre, le cardinal Pallavicini, dans la publication du bref *Dominus ac Redemptor*. Bernis écrivait au duc d'Aiguillon, le 24 août 1773, qu'il ne pouvait avoir aucune explication sur l'envoi de ce bref ni du Pape, qui ne donnait pas audience, ni du secrétaire d'État, qui *n'était pas instruit* [2].

[1] Curci, etc., p. 551.

[2] Theiner, *Hist. du pont. de Clément. XIV*, t. II, p. 244.

Il en fut de même à ce qu'il paraît dans l'affaire des Jésuites de Prusse et de Russie; Monseigneur Garampi, nonce de Pologne, et par conséquent l'agent officiel de la cour de Rome en ces contrées, avoue que, touchant cette affaire si grave et si délicate... il est dans *l'ignorance la plus complète au sujet des démarches* QUI POUVAIENT AVOIR ÉTÉ FAITES jusqu'ici [1]. Le nonce fait très-probablement allusion aux démarches de Catherine II auprès de Clément XIV pour en obtenir la conservation des Jésuites dans ses États. La demande de l'impératrice n'avait donc point passé par ses mains; ne pouvait-il pas se faire de même que la réponse du Pape ne lui fût pas communiquée, au moins dans les commencements? Pour ce qui regarde Pie VI, il est encore plus évident que ce pieux Pontife, forcé par des circonstances impérieuses, laissa plus d'une fois ses ministres et ses nonces protester publiquement et officiellement contre la prétendue désobéissance des Jésuites de Russie, tandis qu'en secret il les soutenait et leur faisait donner des gages de sa protection. Bourgoing est obligé d'en convenir dans ses *Mémoires sur Pie VI et son pontificat*, et M. de Saint-Priest a pu écrire en toute vérité : « Pie VI maintint la suppression de la société dont secrètement il favorisa la propagation en Russie. Il la condamna, il l'encouragea tout à la fois [2]. » Triste époque, conclurons-nous avec le P. de Ravignan, où les Pontifes suprêmes ne pouvaient ouvertement agir ou parler selon leur conviction et leur inclination, sans se mettre en danger d'ameuter tous les princes catholiques contre l'Église et le Saint-Siége [3] ! »

Résumons en peu de mots. En premier lieu, les Jésuites de Russie n'ont fait aucune démarche auprès de Catherine II, soit avant, soit après la suppression de leur compagnie, pour en empêcher le décret, ou pour retarder son exécution. En deuxième lieu, après que le décret en eut été porté à Rome, ils ne se sont adressés à la cour de Saint-Pétersbourg que pour obtenir la liberté de se soumettre au Pape. En troisième lieu, il paraît très-probable que l'impératrice obtint de Clément XIV l'autorisation de conserver les Jésuites de ses États *in statu quo*, du moins provisoirement. Quant aux Jésuites de Prusse, on ne peut rien prouver contre eux qui soit vraiment digne de blâme. Voilà pour le fait.

Pour ce qui concerne le droit : 1° d'après les canonistes, les Jésuites

[1] Theiner, t. II, p. 408.

[2] *Hist. de la chute des Jésuites*, p. 288.

[3] *Clément XIII et Clément XIV*, t. I, p. 371, note 2.

de Russie et de Silésie pouvaient en toute sécurité attendre que le bref leur fût notifié, et jusque-là ils étaient autorisés par le droit à conserver leur nom et leur habit.

2° D'après leur conscience, ces religieux ne croyaient pas pouvoir renoncer à leur état, à leur habit, à leur règle, avant que la sentence d'abolition leur fût légalement intimée.

Notre tâche, ce semble, est remplie.

Mais avant de conclure, nous voulons opposer au jugement sévère, pour ne pas dire injuste, de M. de Metz-Noblat les appréciations bien différentes qu'ont faites des mêmes actes et des mêmes personnes Pie VI et Pie VII, successeurs immédiats de Clément XIV. Ces deux souverains Pontifes ont donné à connaître ce qu'ils pensaient de ces faibles débris de la société de Jésus conservés après la tempête, et par leurs actes, et par leur silence même, et, autant que les circonstances le permettaient, par des paroles d'affection et de bienveillance. Le premier, Pie VI, placé entre les exigences impérieuses et tyranniques du roi d'Espagne et son attachement bien connu pour les enfants de saint Ignace, ne pouvait guère, sans soulever quelque orage contre l'Église, donner ouvertement des témoignages de sa protection pour les Jésuites de Russie. Cependant on sait, à n'en point douter, qu'il désirait leur conservation [1]. Et la preuve la plus assurée qu'on en puisse donner, c'est que, pouvant d'un *seul mot* les dissoudre et les disperser, il n'a jamais dit ce *mot*, auquel il savait que les religieux de la compagnie se soumettraient sur-le-champ avec amour et respect. Ce Pontife a laissé, il est vrai, protester officiellement et publiquement ses nonces, ses ministres; mais en même temps, dans ses communications intimes, il donnait certains gages de sa protection et de ses sympathies, et gardait pour ainsi dire sous l'ombre de son autorité pontificale et paternelle les restes languissants de la société de Jésus. Parmi les témoignages que l'on peut alléguer, un seul nous suffira, c'est celui du vénérable serviteur de Dieu Joseph-Marie Pignatelli, dont la cause de béatification est maintenant commencée à la sacrée congrégation des rites.

Ce saint religieux, ayant formé la résolution de se rendre en Russie pour y reprendre l'habit de la compagnie de Jésus, voulut auparavant consulter le Saint-Père Pie VI. Il alla donc le trouver, et le supplia de lui dire sincèrement s'il regardait les Jésuites de Russie comme de véritables Jésuites, et s'il lui conseillait d'aller dans ce pays prendre

[1] Voir plus haut p. 45; voir aussi le P. de Ravignan, *Clément XIII et Clément XIV*, 2e édit., t. II, p. 506 et suiv.

l'ancien habit de la compagnie. Le Saint-Père lui répondit qu'il pouvait y aller, qu'il en était content; qu'il se revêtit donc de l'habit de la compagnie en toute sûreté de conscience, car il considérait les Jésuites comme de véritables Jésuites; et la compagnie existant en Russie, il la considérait également comme y existant légitimement. « C'est ainsi, dit l'abbé Louis Mozzi, personnage distingué par sa piété et son érudition, que le père Pignatelli me rendit compte de l'audience qu'il avait eue de Pie VI, et de la réponse qu'il en avait reçue. Il m'a tenu plus d'une fois ce langage, et il m'a promis de m'en donner par écrit une attestation confirmée par serment. Et moi, je jure devant Dieu que j'ai entendu plusieurs fois, de sa bouche même, ce que je rapporte ici[1]. »

Vers le même temps, le duc de Parme, à la vue de la licence des mœurs qui régnait en Italie, résolut de confier aux Jésuites l'éducation de la jeunesse de ses États, et dans ce dessein, de demander à l'impératrice Catherine II de lui envoyer quelques religieux de cette compagnie qu'elle avait conservée dans la Russie blanche. Cependant ce prince éminemment catholique ne voulut point exécuter ce projet, avant d'avoir consulté Pie VI. Le Pontife loua les intentions du duc, lui témoigna qu'il approuvait son dessein et qu'il pouvait l'exécuter sous le bon plaisir de l'autorité apostolique[2]. Voilà donc un Pape, le successeur de Clément XIV, qui autorise un prince catholique à admettre dans ses États comme vrais Jésuites les religieux vivant en Russie sous l'égide de Catherine II. Cette petite société conservée par une princesse schismatique sur la terre de l'exil ne semblait donc pas à Pie VI aussi blâmable dans son origine, et dans les moyens qu'elle avait pris de se perpétuer, que M. de Metz-Noblat a bien voulu nous la présenter.

Venons à Pie VII, qui est encore plus explicite dans ses témoignages d'estime, et de bienveillance. A peine était-il assis sur la chaire de Saint-Pierre que l'empereur de Russie Paul Ier le sollicita de donner une existence canonique et reconnue par l'Église romaine aux membres de la compagnie de Jésus établis dans son empire. Pie VII se hâta d'accéder à des vœux qui étaient si conformes à ses propres désirs; et il est à remarquer que dans le bref qu'il adressa à cette occasion au P. Kareu, vicaire général de cette société, le Saint-Père ne fait aucune mention de leur désobéissance prétendue, ne s'occupe pas d'apporter de remèdes, même comme on dit, *ad cautelam*, au défaut de leur exis-

[1] *Vita del servo di dio P. Giuseppe Pignatelli*, dal P. A. Monçon, in-8 Roma, 1833, p. 99 et 100.

[2] Ibid., p. 106.

tence canonique, supposé qu'elle fût telle, ou à l'illégitimité de leurs actes, qui en aurait été la conséquence; mais il affecte au contraire de parler avec éloge du P. Kareu et de ses compagnons; ce sont des ministres évangéliques, clercs et prêtres, qui ne balancent point à consacrer leurs soins et leurs travaux à cultiver la vigne du Seigneur: « *Clericos ac presbyteros qui studium ad laborem in excolenda vinea Domini non refugiunt.* » Il y a loin de là à ces accusations formidables de schismatiques, d'excommuniés, de rebelles, lancées par des hommes sans autorité contre le petit troupeau des Jésuites de Russie. Il y a aussi loin de là à d'autres reproches plus modérés dans la forme, mais qui reviennent au même dans le fond, *de s'être fait un titre de la non-acceptation du décret pontifical par des hérétiques et des schismatiques pour résister aux ordres du Saint-Siége; d'avoir agi* par passion en cette affaire si grave *et de n'avoir que la passion pour excuse;* d'avoir préféré *les intérêts de la société* aux intérêts et à l'*obéissance due au Saint-Siége.*

Écoutons encore Pie VII et voyons si les paroles pleines de bienveillante estime dont il honore les Jésuites de Russie s'accordent tant soit peu avec les imputations de M. de Metz-Noblat. L'abbé Proyart écrivait, en 1805, à la princesse Sophie de Hohenlohe une lettre où il lui rendait compte d'une audience qu'il avait eue de Pie VII pendant le séjour du Saint-Père à Paris. L'entretien roula en grande partie sur Clément XIV et la suppression de la compagnie de Jésus. Proyart en prit occasion de parler des Jésuites de Russie, dont le Pape venait de reconnaître l'existence. « Les voilà pourtant rétablis, Très-Saint-Père, ces ennemis des rois ! — Oui, répond le Pape, et admirez ici la Providence : « les apôtres de la religion catholique rétablis par les instances des puissances schismatiques[1]. » Or, ces *apôtres de la religion catholique* d'après le Pontife suprême, ne seraient, d'après certains auteurs, que des religieux, esclaves *de l'esprit de corps* et dont la *désobéissance* au Saint-Siége ne *serait pas justifiable.*

Mais pour mieux connaître encore les vrais sentiments de Pie VII en faveur des Jésuites, il suffit de voir dans la même lettre la manière dont il jugeait la conduite de Clément XIV par rapport à la suppression de l'institut de Saint-Ignace. L'abbé Proyart rapporte ainsi l'entretien qui eut lieu à ce sujet entre lui et le pieux Pontife.

PROYART : On m'a fait scrupule, Très-Saint-Père, de la manière dont

[1] Lettre autographe de l'abbé Proyart à la princesse de Hohenlohe. — Voir *Clément XIII et Clément XIV*, t. I, p. 495.

je parle de Clément XIV, et Dieu sait que je ne l'ai pas fait dans le sens des philosophes, qui médirent de tous les Papes, excepté du Pape destructeur des Jésuites. »

PIE VII. Ce que vous en dites n'est malheureusement que trop vrai. J'ai su tout, dans les moindres détails, d'un prélat qui avait été au service de Clément XIV, et qui passa au mien, celui même qui lui présenta à signer la bulle d'extinction. Aussitôt la signature apposée, il jette la plume d'un côté, le papier de l'autre, il perd la tête[1]...

PROYART. Il me semble, Très-Saint-Père, que, forcé par les puissances aveuglées à faire disparaître de l'Église leur soutien le plus solide, le pontife devait au moins se dispenser d'inculper ceux envers lesquels on le forçait d'être injuste, et plus encore de les traiter en criminels. »

PIE VII. Oh! sans doute, dans le cas où l'Église eut été menacée de plus grands maux encore que de la destruction de cet ordre important, de la part des rois abusés par leurs conseils, c'était par une bulle de trois mots qu'il eût fallu prononcer la triste sentence : « *Cédant à regret à l'empire des circonstances, etc., etc.* [2].

Enfin, le cardinal Pacca, ami et confident de Pie VII, achèvera de nous révéler le fond des pensées du pieux Pontife touchant cette malheureuse affaire. Il raconte que Pie VII, prisonnier à Fontainebleau en 1813, avait été amené, par des conseillers timides ou gagnés par la faveur, à signer un concordat peu honorable au Saint-Siége. « Mais bientôt, ajoute le cardinal, le pape, informé de l effet produit par la signature qu'on lui avait surprise, en avait conçu une juste horreur : il voyait bien de quelle élévation l'avaient fait tomber les conseils et les suggestions perfides... Il finit par me dire (ce sont ses propres paroles) *qu'il mourrait fou comme Clément XIV*[3]. » Pie VII comparait donc la

[1] Moroni, qui recevait ses inspirations de Grégoire XVI, raconte ce fait avec les mêmes circonstances dans son *Dizzionario d'erudizione ec.*, art. *Clément XIV.*

[2] Ibid.

[3] Pacca, *Mémoires historiques*, IIe part., p. 297. — M. de Saint-Priest cite aussi le texte du cardinal Pacca, sur la crainte que témoigne Pie VII de mourir fou comme Clément XIV; mais, par un procédé peu digne d'un écrivain impartial, il supprime les paroles où le Pape attribue ses insomnies et ses craintes à la torture intérieure (*tormentoso pensiero*) que lui cause la signature de ce funeste traité. — Après les affirmations si précises de Pie VII sur la folie de Clément XIV, après le témoignage public qu'en a donné, en 1829, le cardinal Pacca à la face de toute l'Église, après le témoignage authentique

faiblesse qu'il se reprochait à la condescendance trop grande de Clément XIV envers les puissances; sans doute, ce n'est pas comme Pontife suprême qu'il apprécie de la sorte la conduite d'un de ses prédécesseurs ; c'est au moins son appréciation personnelle, qui, du reste, était partagée par la portion la plus nombreuse et la plus saine du sacré collége.

Il en résulte du moins que, quoi qu'on ait pu tenter dans ces derniers temps pour faire de la destruction des Jésuites un événement glorieux à la mémoire de Clément XIV, telle n'a point été l'opinion du public éclairé et chrétien, bien moins encore celle de l'épiscopat. Telle certainement n'a point été non plus la pensée de Clément XIV; on en a pour garants les obstacles qu'il a tâché de mettre à cette abolition, les atermoiements qu'il n'a cessé d'y apporter, etc.

Les ennemis des Jésuites ont été forcés de l'avouer eux-mêmes. L'abbé Clément, depuis évêque constitutionnel de Seine-et-Oise et *janséniste déclaré*, suppose que « le Pape n'a promis que par *nécessité* l'extinction si demandée; que ce n'a pas été sans espérance en même temps que quelque événement pourrait survenir et faire diversion ou modification à une démarche à laquelle il ne se portait pas de lui-même[1]. » L'auteur de la *Vie de Clément XIV*, Caraccioli, n'est pas moins formel : « Il n'y a pas de doute, dit-il, que si le Pape n'eût consulté que son cœur, comme il l'a témoigné plusieurs fois lui-même, il n'eût adouci leur sort; mais il s'était décidé par des raisons puis-

du cardinal Calini dans son entretien avec Pie VI en 1780, du comte Fantuzzi en ses *Mémoires* et de plusieurs autres qui donnent à ce fait toute l'autorité d'un fait historique, on ne comprend pas comment M. de Metz-Noblat ose soutenir, à l'exemple du R. P. Theiner, sans preuve et contre toute espèce de preuve, que la *folie de ce Pape est un mauvais roman tiré de sources plus que suspectes*. On conçoit que par un sentiment de délicatesse respectueuse il est bon d'éviter de parler sans raison ou de s'appesantir sur ce fait douloureux, qui concerne un souverain Pontife. Le P. de Ravignan, qui certes ne le cédait à personne en filiale et pieuse vénération pour les vicaires de Jésus-Christ, le P. de Ravignan fut arrêté un instant par cette pensée de respect; cependant il crut que l'histoire aussi avait ses exigences et ses droits, et il craignit avec raison qu'on ne l'accusât d'avoir fait mentir l'épigraphe de son livre : *Les Papes n'ont besoin que de la vérité*. (De Maistre, du *Pape*, liv. II, c. XIII.)

[1] *Journal des correspondances et des voyages d'Italie*, par l'abbé Clément, t. III, p. 48.

santes, *gravissimis adducti causis;* et les monarques qui demandaient leur suppression n'étaient pas de caractère à plier[1]. »

Du reste, Clément XIV est ici d'accord avec ses historiens et ses panégyristes; dans le Bref même par lequel il supprime la Compagnie de Jésus, il déclare dans les conclusions de l'arrêt « qu'il chérit tendrement *dans le Seigneur tous les membres de cette Société*, qu'il désire apporter des secours et des consolations à chacun d'eux, afin qu'étant délivrés de toutes les contestations, disputes et chagrins auxquels ils ont été en proie jusqu'à ce jour, ils cultivent avec plus de fruit la vigne du Seigneur. »

Et parmi les considérants qui précèdent la sentence, le Pontife avait dit : « Comme pour le repos et la tranquillité de la république chrétienne, nous avons cru ne devoir rien négliger de ce qu'il convenait de planter et d'édifier; ainsi nous *devions être également prêt et disposé à arracher et à détruire même ce qui nous serait le plus doux et le plus agréable, et dont nous ne pourrions nous passer sans le plus grand chagrin et la plus vive douleur.* »

C'est donc avec douleur et à regret que Clément XIV détruisait l'ordre fondé par saint Ignace; il n'en fut pas de même du Pontife qui lui rendait la vie quarante années après son extinction. Pie VII, dans la Bulle de rétablissement, déclara que, « placé dans la nacelle de saint Pierre, il se croirait coupable devant Dieu d'une faute très-grave, s'il rejetait les rameurs vigoureux et expérimentés qui s'offrent à lui. » Puis il ajoutait qu'*il exécute en cela ce que, dès le commencement de son pontificat, il avait le plus désiré.*

En voilà assez, ce semble, pour convaincre les hommes impartiaux que les Jésuites de Russie et de Silésie n'ont jamais été aux yeux de l'Église, représentée par les Pontifes suprêmes qui la gouvernent, des religieux désobéissants et rebelles. Il nous serait facile encore de prévenir certaines objections ; d'éclairer certains faits qui pourraient présenter quelque obscurité; mais, outre la crainte d'être trop long, il est des points où la discrétion, les convenances, le désir de ne point réveiller de « vieilles querelles » nous imposent la loi du silence.

Du reste, si, après les preuves nombreuses et convaincantes que nous venons de donner, il restait encore, pour certains esprits difficiles, quelques nuages à dissiper, quelques difficultés à résoudre, ne serait-ce pas le lieu d'appliquer la maxime que la prudence humaine et la cha-

[1] *Vie de Clément XIV*, 1775, in-12, p. 174.

rité chrétienne commandent également : « Personne, et bien moins encore l'homme juste, ne doit être présumé coupable, qu'il n'ait été pleinement convaincu. »

Nemo præsumetur malus, nisi probetur.

F. DE MONTÉZON.

REVUE DE LA PRESSE

NOUVELLES LITTÉRAIRES

Nous avons déjà dit un mot à nos lecteurs de l'importante publication de M. l'abbé Maynard : *Saint Vincent de Paul, sa Vie, son Temps, etc.* (4 vol. in-8. Paris. A. Bray) ; mais l'espace nous a manqué aussi bien pour l'éloge que pour la critique. Commençons par celle-ci :

M. Maynard est un historien consciencieux, et — ses remarquables études sur Pascal en font foi — il connaît son dix-septième siècle ; mais qui n'est sujet à erreur ? Une simple distraction suffit pour faire oublier la date d'un fait, la qualité d'un personnage. C'est ce qui est arrivé au docte historien de saint Vincent de Paul, lorsqu'il a écrit (t. II, p. 341) le passage suivant :

« Le prince de Condé... aussi instruit que grand capitaine, qui, au retour de Rocroi, avait voulu disputer à Bossuet les palmes de la théologie, n'était pas seulement plein de feu, mais *plein de lumières* contre les erreurs de Jansénius. » Or le vainqueur de Rocroy portait à cette époque le nom de duc d'Enghien. Raconis, cité par M. Maynard, parle, non de lui, mais de son père, Henri de Bourbon, prince de Condé, qui venait de composer contre les jansénistes un écrit dont sa fille, la duchesse de Longueville, fit beaucoup de plaisanteries, au rapport du P. Rapin, dans ses *Mémoires*.

C'est donc à tort que M. Maynard ajoute : « D'ailleurs le prince de Condé venait de partir pour se jeter dans la guerre civile. »

Quoique ce livre soit généralement écrit avec la noble simplicité qui convenait à pareil sujet, çà et là pourtant l'auteur a cédé à la tentation de semer sur sa route quelques fleurs de littérature profane. Ce sont des ornements dont il aurait pu se passer; il nous semble même que telle allusion à des scènes de Molière (t. I, p. 4) ou à des vers de

V. Hugo (t. I, p. 7), en déroutant les âmes pieuses, causera aux gens de goût moins de plaisir que de surprise. Mais ces taches sont bien légères, et elles sont d'ailleurs rachetées par un mérite solide. Après avoir lu ces quatre volumes, on connaît à fond, pour employer l'expression de M. Maynard, le *siècle de saint Vincent de Paul*. Qu'on ne l'oublie as, cet humble de cœur, ce pauvre prêtre, placé auprès des Richelieu, des Mazarin et de ces brillants héros de la Fronde, dont les rivalités ensanglantaient notre patrie, est une des figures qui dominent cette époque; et, au milieu des guerres, des famines, de toutes les misères publiques et privées, nous le retrouvons partout où il y a quelque douleur à soulager, comme une douce apparition de la Providence. Le récit de sa vie comportait donc cette étendue. Et puis il n'est pas d'un médiocre intérêt pour les prêtres de la Mission, pour les filles de Saint-Vincent de Paul, de pouvoir lire sur le monument élevé à la gloire de leur illustre fondateur l'histoire de leurs origines et les plus belles pages de leurs annales. Telles sont à peu près les réflexions que nous avions à cœur de communiquer au public.

Nous étions-nous trompé, et avions-nous jugé la nouvelle Vie de saint Vincent de Paul d'une manière trop favorable? Voici ce que nous trouvons dans un petit recueil intitulé l'*Ami des livres* (n° 4, décembre 1860) : « M. l'abbé Maynard a traité son sujet avec *cette froideur et cette mièvrerie qui décèlent l'écrivain de camaraderie*, qui s'accoutume à circonscrire ses idées dans le cercle des entrains du moment, et *ne s'élève jamais à la hauteur de la vérité ontologique.* » Un peu plus bas nous lisons : « Saint Vincent de Paul! Mais pour écrire cette histoire sacrée, il faudrait aller chercher nos plus grands écrivains, Mgr d'Orléans, M. de Montalembert, M. de Falloux, par exemple! » Franchement, n'est-ce pas imposer aux écrivains catholiques de bien dures conditions? Comme il y a parmi les saints beaucoup de personnages qui ne le cèdent en rien à saint Vincent de Paul, ni à saint Pie V, ni à sainte Élisabeth de Hongrie, qui osera désormais prendre la plume pour raconter leur vie?

Ces reproches nous semblent donc parfaitement déplacés. Et puis tout cela est dit d'un ton qui ne devrait jamais s'introduire dans la presse catholique. Usons des droits de la critique, mais respectons les convenances [1].

Nous croyons pouvoir maintenir notre premier jugement. Dire que le livre de M. Maynard trouvera place dans les bibliothèques à côté de

[1] Ceci ne s'adresse pas à l'éditeur de l'*Ami des livres*, qui, dans son numéro de février, désavoue très-franchement le procédé de son collaborateur.

la *Vie de M. Olier*, par un directeur de Saint-Sulpice, ce n'est pas faire de ce livre un éloge exagéré, et c'est pourtant lui assigner un rang aussi honorable que mérité.

— *Introduction historique et critique aux Livres du Nouveau Testament, par Reithmayr, Hug, Tholuck*, etc., *traduite et annotée* par H. de Valroger, prêtre de l'Oratoire de l'Immaculée Conception. 2. vol in-8. Paris, Lecoffre. 1861.

C'est avec regret que nous nous résignons à ne faire aujourd'hui que l'annonce de ce savant ouvrage. Mais ces deux volumes ont paru lorsque déjà nous allions mettre sous presse ; et ils représentent un ensemble si compacte de recherches et d'aperçus nouveaux, ils offrent le résultat d'une érudition si profonde et si variée, qu'une sérieuse étude peut seule prétendre à les apprécier dignement.

C'est une réserve trop modeste, ce nous semble, au R. P. de Valroger de ne présenter cette *Introduction* que comme une traduction annotée. Sans doute, — et c'est ce qui fait de ce livre un trésor de documents indispensables à quiconque s'occupe d'études bibliques, — l'auteur allemand a su grouper savamment les résultats positifs de l'orthodoxie et nous initier du même coup aux rêveries et aux subtilités contradictoires des erreurs qu'elle combat ; mais nous persistons à croire qu'une part plus large que celle qu'il s'attribue revient au savant et modeste oratorien. Assurément voilà une des œuvres les plus consciencieuses de notre temps, et, au point de vue de l'exégèse, une des plus nécessaires et des plus actuelles. Elle est appelée à diriger, parmi ceux dont les lèvres *gardent la science* du sanctuaire, l'élan déjà donné vers les études bibliques ; elle dissipera les nuages de scepticisme qu'une trompeuse érudition accumule autour de nous, non sans troubler bien des esprits sérieux et des âmes de bonne foi. La science de l'auteur, son zèle infatigable, la ferme simplicité de son style et l'ordre méthodique de sa composition nous inspirent dans son œuvre une confiance que le succès justifiera.

— Un des écrivains catholiques les plus remarquables de l'Allemagne, Jean-Jos.-Ign. Dœllinger, vient de faire paraître un bel ouvrage sur les premières années de l'histoire de l'Église, sous le titre de *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung* (Chrétienté et Église au temps de la fondation). Ce livre, qui n'embrasse guère qu'une période de soixante-dix ans, est la justification historique du catholicisme, et la réfutation par les faits des systèmes inventés par la critique rationaliste de nos jours, et spécialement par l'école de Tubingue, sur les origines du christianisme. On n'y trouve nulle part la

sécheresse et l'aridité de la dissertation; c'est partout le style de la narration qui convient éminemment à l'histoire. Mais le récit y est si bien conduit, les faits y sont si bien groupés, que leur simple exposé d'après les seuls livres du Nouveau Testament, répond d'avance à toutes les objections de l'incrédulité et jette une vive lumière sur le berceau du christianisme. Il n'est pas jusqu'au matériel même du livre qui n'invite à la lecture. Le format, le papier, la netteté du caractère et la disposition des numéros, tout, contrairement à l'usage de nos voisins d'outre-Rhin, plaît à l'œil et facilite l'attention. Nous faisons des vœux pour qu'un ouvrage à la fois si utile et si agréable trouve bientôt son traducteur en France.

— Nous signalons à l'attention de nos lecteurs le *Cours d'éloquence sacrée* fait à la Sorbonne par M. l'abbé Freppel, professeur à la Faculté de théologie de Paris, et publié annuellement chez Ambroise Bray. Le cours de 1857-1858 roule sur les *Pères apostoliques et leur époque*. On y trouve beaucoup de bonnes indications sur la vie et les ouvrages de saint Barnabé, saint Clément de Rome, Hermas et saint Ignace d'Antioche. Le cours des deux années suivantes roule sur les *apologistes chrétiens au deuxième siècle*, saint Justin, Tatien, Hermias, Athénagore, Théophile d'Antioche et Méliton de Sardes. Nous nous proposons d'examiner de plus près cet ouvrage.

— M. l'abbé Stremler vient de publier un *Traité des peines ecclésiastiques, de l'appel et des congrégations romaines*. Il y a un lien entre ces trois choses, car une condamnation portée par un tribunal inférieur suppose un droit d'appel, et le droit d'appel suppose à son tour un tribunal qui juge en dernier ressort. L'auteur suit d'ordinaire M. l'abbé Bouix. C'est dire qu'il est dans des principes très-romains. Arrivé à la valeur des décrets de la Congrégation du Concile, il reproduit toutes les affirmations que nous avons combattues dans ce recueil, sans apporter aucune nouvelle preuve et sans rien répondre de sérieux aux difficultés que nous avons soulevées. Ce livre traite du reste une matière intéressante, et MM. les ecclésiastiques le consulteront avec fruit.

— Ceux qui s'intéressent aux études patristiques ne peuvent manquer d'accueillir avec faveur la nouvelle édition des Φιλοσοφούμενα, terminée vers la fin de l'année dernière, à l'imprimerie impériale, où le suffrage d'une commission qui avait pour organe M. Hase, lui a valu d'être exécutée aux frais du gouvernement [1]. Cette importante pu-

[1] Φιλοσοφούμενα, ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος. *Philosophumena, sive hære-*

blication fait le plus grand honneur à la science de M. l'abbé Cruice. Grâce à lui, nous n'avons plus rien à envier à l'Angleterre et à l'Allemagne, par qui nous nous étions laissé devancer. Tout en rendant hommage à M. E. Miller, l'éditeur d'Oxford (1851), et à MM. Duncker et Schneidewin, auxquels nous devons l'édition de Gœttingue (1859); à d'autres critiques, tels que MM. Bunsen, H. Ritter, Rœper, etc., qui avaient proposé d'utiles et ingénieuses corrections; on ne peut s'empêcher de reconnaître que la révision consciencieuse du texte, faite par M. Cruice sur le manuscrit, était loin d'être superflue. Nombre de passages ont été suppléés et restitués avec un rare bonheur, comme chacun peut s'en convaincre en parcourant les notes où le nouvel éditeur a consigné avec exactitude les leçons adoptées par ses devanciers. En outre, nous avons gagné à cette édition, sous forme de prolégomènes, une excellente dissertation sur l'auteur des Φιλοσοφούμενα et sur le caractère de son livre. Il semblait que tout fût dit sur ce sujet. Eh bien, en lisant les quarante pages par lesquelles s'ouvre la publication de M. Cruice, on apprend encore quelque chose. Non-seulement on trouve de plus en plus insoutenable l'opinion de M. Bunsen, qui (contre toute vraisemblance) attribuait les Φιλοσοφούμενα à saint Hippolyte, mais encore on se confirme dans la pensée que cette compilation indigeste ne saurait être l'œuvre du grand Origène, et qu'elle a dû avoir pour auteur quelque obscur sectaire qui ne flétrit la mémoire des Pontifes romains et ne les accuse d'hérésie, que parce qu'il s'est mis lui-même en dehors de toute la tradition catholique soutenue par eux. C'est là, disons-nous, ce qui ressort de la lumineuse exposition de M. l'abbé Cruice, où nous avons admiré, — après tant de travaux dans lesquels il a eu lui-même une part considérable, — une érudition d'autant plus sobre qu'elle est plus sûre d'elle-même.

— Nous venons un peu tard témoigner notre reconnaissance à Mgr de Ram, recteur de l'Université catholique de Louvain, pour l'excellent Rapport sur les nouveaux Bollandistes [1], qu'il adres-

sium omnium Confutatio, opus Origeni adscriptum. E codice Parisino productum recensuit, latine vertit, notis variorum suisque instruxit, prolegomenis et indicibus auxit, Patricius Cruice, S. Theologiæ doctor in universitatibus Parisiensi et Monacensi, Romanæ academiæ catholicæ religionis socius, artium liber doctor, normalis clericorum scholæ rector. Parisiis. Excusum in typographeo imperiali, de auctoritate imperatoris. MDCCCLX.

[1] *Les Nouveaux Bollandistes.* Rapport fait à la Commission royale d'histoire par P. F. X. de Ram, membre de l'Académie royale de Belgique, etc. Bruxelles, Hayez, 1860.

sait, dans le courant de l'automne dernier, à ses collègues de la Commission royale d'histoire, et où il a si victorieusement défendu contre les attaques de l'ignorance et de la prévention, les continuateurs des *Acta Sanctorum* ; gigantesque monument que Leibnitz appelait déjà une des merveilles de l'esprit humain, et dont Napoléon Ier avait projeté l'achèvement pour couronner les gloires de son règne. On sait qu'en 1836, sur la généreuse initiative de M. de Theux, le gouvernement belge alloua aux successeurs de Bolland une rente annuelle de 6,000 francs, exactement payée depuis cette époque. Or, cette année même, la Chambre des représentants s'est permis de regretter un sacrifice pourtant si modique imposé au Trésor. A la suite d'une discussion où les convenances n'ont pas été mieux respectées que les lois de la saine critique, M. Rogier, ministre actuel de l'intérieur, a déclaré que son avis était de ne rien changer pour le moment à cet article du budget : premier échec donné aux prétentions mesquines des radicaux. Mais l'honneur offensé de la Belgique demandait une réparation plus éclatante, et le sentiment national a trouvé un éloquent interprète dans l'auteur de l'opuscule que nous signalons à l'attention de nos lecteurs.

Pour donner une idée des précieux documents renfermés dans ces soixante-quatorze pages si substantielles, nous nous contenterons d'énumérer les principaux témoignages de sympathie et d'admiration recueillis par Mgr de Ram, en faveur des Bollandistes : il y a là de quoi faire oublier bien des injustices et inspirer une ardeur nouvelle. Ces témoignages viennent de tous les pays ; ils sont envoyés par des hommes appartenant à toutes les communions, même par des libres penseurs.

En France, c'est M. Renan qui applaudit de toutes ses forces à la continuation de l'œuvre Bollandienne, se félicite même de l'heureux entraînement qui a fait dépasser, à l'occasion de sainte Thérèse, les limites d'étendue usitées dans les *Acta*, et ne craint pas de dire que pour un vrai philosophe « une prison cellulaire avec ces cinquante-cinq volumes in-folio serait un vrai paradis. » Il nous rappelle en même temps qu'à plusieurs reprises, les voix les plus diverses, Monge, au nom de l'Institut, M. Guizot, au nom de la science historique, réclamèrent vivement cette continuation, et que l'éminent historien de la civilisation, s'étant donné la peine de compter « ces héros de la vie désintéressée, » en trouva vingt-cinq mille dont les actes sont déjà écrits.

Au nom de l'hagiographie slave, voici M. Chodzko, le docte professeur

du collége de France, qui fait ressortir avec autant d'éloquence que de raison la valeur capitale des *Acta*, « œuvre des plus sérieuses qui furent jamais tentées, trop vaste pour exclure une nationalité quelconque, trop universelle pour n'être pas à l'abri des prédilections étroites. » Puis il s'étend longuement sur les travaux des nouveaux Bollandistes, surtout du P. de Buck, et en révèle toute l'importance.

A Rome, un savant archéologue, M. le chevalier de' Rossi, proclame les services que lui ont rendus, pour ses recherches personnelles, les derniers volumes d'octobre, et avance hardiment que « les modernes continuateurs de Bolland ne le cèdent en rien à leurs prédécesseurs, et même, selon sa manière de voir, les surpassent en quelques points. »

En Allemagne, dès 1846, le docteur Binterim ne tenait pas un autre langage, et le protestant Rettberg de Marbourg, malgré son hostilité prononcée contre les *Acta* de sainte Thérèse, mentionnait favorablement d'autres travaux contenus dans le même volume. Tout récemment, le célèbre éditeur des *Monumenta Germaniæ*, M. Pertz, a témoigné son étonnement qu'on pût balancer à favoriser l'achèvement d'une œuvre si étroitement liée à la gloire de la Belgique et aux plus graves intérêts de la science. Les belles recherches du P. de Buck sur sainte Ursule ont obtenu l'année dernière « les éloges des critiques les plus distingués de notre époque. » Nommons M. le professeur Kreuser dans les *Wiener Litteratur Blœtter;* M. Kessel, savant archéologue de Cologne, dans la *Belletrische Beilage zu den Kölnischen Blœttern;* et l'ex-ministre anglican R. Simpson, dans le *Rambler*. Mgr de Ram ajoute un autre nom, bien connu des lecteurs des *Études*.

Mais l'Angleterre ne s'est pas bornée à cet hommage. Elle vient de publier la déclaration solennelle de trois érudits éminents préposés à divers départements du *British Museum;* après un éloge magnifique des *Acta,* ils demandent avec instance que « l'œuvre soit poursuivie d'après le plan publié en 1838, par les savants hommes qui l'ont si habilement entreprise. » Dans une lettre particulière, M. Panizzi, qui est à la tête du *British Museum*, exprime une opinion entièrement conforme à celle de ses collègues.

Ne parlons pas de la Belgique, où tout ce qu'il y a de personnages vraiment distingués n'a eu qu'une voix pour protester contre cette motion, que Mgr de Ram appelle hautement « un étroit calcul, un scandale littéraire, un déni de justice. » Mais signalons un dernier fait, peut-être encore plus significatif que tout ce qui précède : il est prouvé qu'en Italie, en France et en Allemagne, de grandes publica-

tions historiques, qui marchaient sans obstacle tant qu'elles avaient les Bollandistes pour les diriger, ont dû s'interrompre ou n'ont pu s'achever que petitement, à partir de l'époque où les *Acta* leur ont fait défaut.

Tel est, en peu de mots, le concert d'encouragements et de louanges que Mgr de Ram nous fait entendre à la gloire du plus vaste monument de l'érudition catholique. Il y a joint la réfutation catégorique, et selon nous péremptoire, des principales difficultés récemment soulevées contre les continuateurs des *Acta*. Nous mentionnerons tout spécialement une comparaison détaillée et fort remarquable entre bon nombre de *vies similaires*, écrites par les anciens et les nouveaux Bollandistes. Après avoir lu cette partie de l'opuscule, nous sommes demeuré convaincu, comme l'auteur l'est lui-même, que les anciens n'ont pas à rougir des nouveaux. Mais des convenances de plus d'un genre nous commandent ici la modestie dans les appréciations et la réserve dans l'éloge. Qu'il nous soit permis au moins d'envoyer nos sincères félicitations à des frères dont la collaboration honore notre Recueil. Au reste, ce n'est pas d'aujourd'hui que les *Études* pensent à recommander les vastes et profondes investigations des hagiographes belges.

Que si jamais, par un retour impossible aux misérables traditions de la bureaucratie joséphiste, le gouvernement de la Belgique libérale en venait à retirer le modeste subside qu'il se faisait gloire d'accorder aux illustres annalistes de tous les saints, nous l'affirmons sans crainte, la charité catholique, qui sait presque simultanément enfanter des millions pour la Propagation de la Foi, la Sainte-Enfance, la défense des droits méconnus du souverain Pontife, et les déplorables victimes du fanatisme musulman, trouverait encore moyen de soutenir, par ses volontaires offrandes, les continuateurs de cette œuvre immortelle, aussi chère à la science qu'à la religion du monde civilisé.

— La ville de Genève, où l'on eût vainement cherché cinquante catholiques dans les premières années de ce siècle, en compte aujourd'hui environ quinze mille. De tels changements sont le triomphe de la grâce toute-puissante de Jésus-Christ, le doigt de Dieu est là. Mais Dieu daigne employer des hommes pour opérer son œuvre. Depuis la prédication de l'Evangile, c'est toujours le travail apostolique qui a multiplié les chrétiens. Nous savons tous quel est aujourd'hui l'apôtre de Genève. Eh bien ! c'est ce missionnaire si accoutumé à traiter avec nos frères séparés, si versé dans l'intime et profonde connaissance de tous leurs préjugés de naissance, d'éducation, d'habitudes morales; c'est ce

médecin des âmes si expérimenté pour la guérison de toutes les maladies du protestantisme, c'est M. l'abbé Mermillod, le recteur vénéré de Notre-Dame de Genève, qui présente et recommande au public les deux opuscules suivants : *Une Protestante convertie au catholicisme par sa Bible et son livre de prières* [1].—*La Question entre les catholiques et les protestants jugée par le bon sens, la Bible et l'histoire* [1]; *Lettres sur l'Église et le schisme, par un catholique.*

Ces opuscules, M. Mermillod les a lus avec délices, il les proclame excellents, et propres à produire de grands fruits de salut. Nous pourrions nous borner là, et cela suffirait bien pour exciter à les lire et à les répandre; mais nous nous laissons entraîner par le charme de communiquer les impressions qu'ils nous ont fait ressentir.

Voici l'idée que M. l'abbé Mermillod nous donne du premier :

« Tout ravit et émeut dans les pages de ce petit livre : on sent que c'est une âme qui raconte avec naïveté ses explorations et ses découvertes dans l'arche de la foi; son récit, en se développant, prend un intérêt dramatique, et le lecteur, emporté dans cette histoire d'une âme, ne peut détacher ses regards de ces luttes austères où triomphe la lumière de Dieu.— Rien ne manque au charme d'un tel récit, ni les piquantes railleries sur l'établissement anglican, ni les fins aperçus au sujet des contradictions protestantes, ni les suaves émotions à la vue de l'Église mieux connue; et le tout s'achève dans un chant de victoire qui nous rappelle les accents d'une illustre convertie d'Allemagne, la comtesse Hahn-Hahn. »

Écoutons maintenant l'auteur, qui va nous tracer rapidement l'itinéraire de son retour à la véritable Église de Jésus-Christ, dans une lettre pleine d'effusion écrite à sa famille au moment de sa conversion :

« Mes chers parents,

« Depuis plusieurs années, oui, depuis douze années entières, et je me rappelle très-bien ce qui porta d'abord mes pensées vers ce but, j'ai nourri le désir ardent de trouver le Dieu de la Bible, afin qu'il pût devenir mon Père, et que de mon côté je pusse participer à toutes les bénédictions promises à ses enfants. Or j'ai cherché ce Dieu, et souvent d'une manière très-sérieuse et avec beaucoup de larmes. Parfois

[1] Douniol. Paris, 1860

[2] Même librairie.

je croyais tenir quelque chose de certain; mais, hélas! tout s'évanouissait bientôt! je n'embrassais jamais rien que le vide, je n'obtenais pas ce qui m'était promis; et cependant sans cela je ne pouvais être heureuse.

« Je gardai mon secret, je partis pour l'Inde. Tout le monde me croyait soutenue par une force que je n'avais pas et qui était beaucoup plus loin de moi que jamais. Là, tout ce qui m'environnait, en fait de religion, était mort et froid, et j'étais toujours dévorée de cette soif brûlante d'un *Sauveur sûr et véritable.* Et quoique toutes mes recherches fussent vaines, néanmoins je ne cessai pas un instant de chercher. Je savais que je ne possédais pas moins le Christ que ne le possédaient ceux qui m'entouraient; mais je sentais aussi que je ne le possédais pas assez pour pouvoir être satisfaite; et comme j'étais convaincue qu'il était prêt et disposé à se donner à nous, puisqu'il a dit qu'*il se manifestait à ceux qui le cherchaient*, je faisais par conséquent ce que les ministres protestants me disaient, ce que les presbytériens m'enseignaient, et ainsi de suite; mais malgré tout cela il n'y avait point de paix pour moi! Enfin cette voix s'est fait entendre à mes oreilles : « D'où savez-vous que vous avez cherché le Christ dans la vraie religion? » Je vois autour de moi des centaines de religions toutes diamétralement opposés l'une à l'autre, et cependant *toutes puisées dans la Bible*. Que me reste-t-il donc à faire.

« Étant dans l'Inde, je pris ma Bible, je me prosternai à genoux en la présence de Dieu, et, par la vérité de cette parole écrite, je le suppliai qu'il daignât tôt ou tard se manifester à moi, comme il avait promis de le faire à ceux qui persévéreraient dans leurs recherches. De cette manière je m'attachai aux paroles de l'Écriture jusqu'à ce qu'il pût plaire au Seigneur de me répondre et de me montrer où se trouvait réellement sa vérité.

« Je revins en Angleterre, et, peu après mon retour, j'arrivai à Édimbourg chargée de livres et d'arguments protestants, dans le but de retirer de ses ténèbres une amie catholique. Mais, chose merveilleuse! en défendant ma foi, et je le fis aussi bien et peut-être mieux que cent autres ne pourraient le faire, je m'aperçus qu'au lieu de ténèbres mon amie avait trouvé cette lumière pareille au *soleil levant qui s'avance et croît jusqu'au milieu du jour*. (Prov., iv, 18.)

« Je résistai d'abord; mais je ne puis plus le faire aujourd'hui. Je vois ce que j'ai cherché si longtemps; je sens enfin que toutes mes prières sont exaucées : la vérité est si palpable qu'elle se manifeste d'elle-même, et je suis tellement remplie de joie, que je ne sais plus

que prier et louer le Seigneur. Ce que je trouvais autrefois obscur dans la Bible me paraît maintenant aussi clair que le jour; j'ai trouvé la perle précieuse, j'en apprécie la valeur, et je compte qu'elle me dédommagera de tout ce que j'ai souffert pour elle......

« O mes chers parents! le trésor que j'ai trouvé remplit mon âme d'un tel ravissement, d'une reconnaissance si grande et d'une paix si inexprimable, que je ne puis que songer à vous. Je prie Dieu et je souhaite de tout mon cœur que chacun de vous puisse également la posséder.....

« J'ai également à demander que votre justice m'accorde trois choses : premièrement, ne me condamnez point avant de m'avoir entendue; deuxièmement, depuis ce jour jusqu'à ce que je vous revoie ne cessez pas de prier Dieu, afin qu'il vous fortifie et vous défende contre tout ce que je dirai, *si c'est faux;* mais, *si c'est vrai*, afin qu'il vous ouvre les yeux, qu'il touche vos cœurs, qu'il dissipe vos scrupules de manière à vous rendre capables d'embrasser ce qui vous conduira plus tard à la vie éternelle, quoique cela doive aujourd'hui vous attirer des railleries et des mépris. Enfin, troisièmement, ne cherchez point, par vos paroles ou par vos démarches, à séparer ce que Dieu a uni; laissez-moi le soin d'apprendre ce changement à mon mari, et ne souffrez pas que personne lui en parle. Le Dieu en qui j'ai mis ma confiance depuis si longtemps, et que j'ai enfin trouvé réellement, me fera traverser des eaux profondes; mais je n'ai aucune crainte : j'ai fait mon compte, et la balance penche en ma faveur. Par de nombreuses prières, je vous recommande, mes chers parents, vous et vos autres enfants à la bonté de Dieu.....

« Je désire également vous informer que mon ami, l'ecclésiastique protestant, après avoir quitté Édimbourg, m'a vivement pressée par lettre de fuir cette religion, non parce qu'il peut en prouver la fausseté; mais, pourquoi?..... Ah! vraiment, j'ai honte de vous le dire! A cause..... *de mon mari, de mes enfants et de mes amis!* Oh! comme c'est étrange! Sont-ce bien là des motifs qui doivent me déterminer à agir? En vérité, quand je pourrais encore hésiter pour moi-même, en pensant à ces âmes qui me sont chères au delà de toute expression, il ne me serait cependant pas possible, quoique je le voulusse, de ne pas répondre à l'invitation que Dieu me fait; car j'ai trouvé que le Sauveur m'a dit en termes exprès qu'il est de mon devoir d'abandonner *tout*, *même ceux-là*, pour lui, s'il m'appelle. Et c'est ce que je saurai faire, avec la grâce de Dieu, malgré les coups que vous frappez à l'endroit le plus sensible de mon cœur.

« En versant bien des larmes, en offrant au Seigneur des prières nombreuses pour vous tous, je vous prie de me croire à tout jamais,

« Votre fille très-affectionnée,

« F. M. P. »

Le second opuscule (*la Question entre les catholiques et les protestants*) se distingue surtout par une argumentation vive, pressante, populaire. « Nous bénissons Dieu, écrivait à l'auteur M. l'abbé Mermillod, et nous sentons le besoin de lui rendre des actions de grâces, toutes les fois qu'il envoie un ouvrier de plus dans cette vigne du Seigneur, où l'ennemi fait tant de ravages depuis trois cents ans. Cependant le mouvement catholique se laisse apercevoir à Genève chaque jour davantage, et nous avons la persuasion que votre livre contribuera à l'accélérer de plus en plus. »

— M. l'abbé Mury, professeur au petit séminaire de Strasbourg et rédacteur de la *Revue catholique de l'Alsace*, vient de publier (Paris, A. Bray), avec l'approbation de Mgr Raess, un *Précis de l'histoire politique et religieuse de la France*. Ce livre n'est point sans défauts ; mais en le comparant à ce qu'on est réduit ordinairement à mettre entre les mains des élèves dans nos écoles et dans nos petits séminaires, où l'on ne veut point abreuver la jeunesse aux sources empoisonnées de l'irréligion, nous n'hésitons pas à dire que c'est un des meilleurs du genre. On doit savoir gré à l'auteur d'avoir profité souvent des résultats acquis par la critique moderne. Si, sur quelques points controversés où l'on hésite encore entre l'histoire et la légende, tels, par exemple, que le séjour de sainte Madeleine en Provence, ou l'apostolat de saint Denis dans les Gaules, il a embrassé l'opinion qui a repris faveur depuis les travaux de M. l'abbé Faillon, ce n'est pas nous qui lui en ferons un reproche. Plusieurs questions traitées ordinairement d'une manière assez obscure se trouvent ici bien éclaircies : les motifs de l'excommunication de Robert le Pieux, par exemple, et le caractère apocryphe de la pragmatique sanction attribuée à saint Louis sont nettement exposés. Néanmoins, certaines assertions et certains jugements ne nous paraissent pas assez motivés. On aimerait à voir absoudre les Templiers, mais non sans pièces justificatives ; et quand on entend dire, sans autre preuve, qu'on a tort de faire un concile général du concile de Vienne (1311), on se demande pourquoi. Nous ne relèverons pas quelques distractions faciles à éviter dans une autre édition. Ainsi l'auteur fait

(p. 142, t. II) un écrivain protestant de Sponde, converti depuis dix ans en 1605, et depuis dix-sept lorsqu'il publia son *Abrégé de Baronius*. Il nous apprend (p. 205, t. II) que Louis XI abolit *franchement* la pragmatique sanction, tandis que les faits attestent le contraire. Enfin (p. 5, t. II) il fait remonter le principe de la légitimité aux premiers temps de la monarchie; et, à propos de Louis XVIII, il répète deux fois que ce principe a été *inventé* par Talleyrand. Nous avons trouvé aussi, à l'occasion de la suppression de la compagnie de Jésus, des appréciations assez surprenantes : heureusement elles ne sont point de l'auteur. Toutefois les Jésuites, ce nous semble, eussent préféré être jugés par lui plutôt que par M. Cantu. Le jugement de M. Mury leur eût été probablement plus sympathique, sans être moins impartial et moins vrai. Sauf ces légères observations de détail, nous nous en référons pour l'ensemble de l'ouvrage au jugement de M. l'abbé Ch. Martin, inséré par M. Mury lui-même dans le numéro d'octobre 1860 de la Revue qu'il dirige.

— Dans une *Bibliothèque des campagnes*, publiée à la librairie Paul Dupont, sous le patronage de M. le ministre de l'instruction publique, nous trouvons un volume intitulé : les *Pères de l'Eglise*, *Choix de lectures morales*. Les Pères de l'Eglise ! passe encore pour les prêtres, tout au plus pour certains laïques d'une instruction peu commune; mais qui les comprendra dans nos campagnes? C'est la première pensée qui se présente à la vue d'un pareil titre. Cependant lisez ces morceaux de morale évangélique, et demandez-vous s'il y a rien là qui dépasse la portée du vulgaire. Eh bien, non ! ces paroles tombées il y a quinze siècles de la bouche des Grégoire, des Augustin et des Chrysostome, sont encore propres à édifier les fidèles, et, chose admirable ! après avoir retenti dans les chaires de Constantinople, d'Hippone et d'Antioche, elles continuent l'apostolat de ces grands hommes auprès du peuple de nos campagnes : tant l'éloquence chrétienne est populaire et tant elle participe à l'immortalité des hautes vérités qu'elle annonce ! Nous voyons donc là une heureuse initiative. On pourrait consacrer des recueils semblables au dogme catholique, en prenant pour base le Symbole des apôtres; aux principales fêtes de l'Église, aux mystères de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge, etc. La préface de celui-ci, qui porte la signature de M. E. Loudun, nous a paru fort sagement écrite.

— Une traduction française de l'*Essai de grammaire japonaise* vient de paraître à la librairie de M. Benj. Duprat. Cet *Essai*, composé en hollandais par Donker Curtius, fut édité par les soins du D. Hoffmann, qui

l'enrichit de nombreuses additions, et publié à Leyde en 1857, aux frais du ministère des colonies néerlandaises. Le judicieux traducteur de cet ouvrage, M. L. Pagès, a respecté l'intégrité de son texte; mais il a ajouté aux notes du D. Hoffmann des remarques précieuses empruntées aux grammaires bien connues des PP. Rodriguez et Collado. Voilà une publication qui n'intéresse pas seulement la science : ce qui s'accomplit aujourd'hui dans l'extrême Orient laisse assez prévoir que l'ère d'isolement est passée pour ces nations opiniâtres, et nous ne doutons pas qu'un prochain avenir ne justifie l'importance, au point de vue religieux et commercial, des travaux entrepris par M. Léon Pagès. C'est avec cette confiance que nous attendons la traduction du *Dictionnaire Japonais-Portugais* composé par les missionnaires jésuites, et que l'auteur nous promet pour 1862. En applaudissant aux dispositions bienveillantes du ministère des colonies néerlandaises, nous ne pouvons nous empêcher de faire des vœux pour que les publications de M. Léon Pagès jouissent parmi nous de la même faveur.

— Depuis la mort du P. de Ravignan, on a mis un pieux empresse ment à communiquer au public tout ce qu'on avait pu recueillir de sa parole, on plutôt de sa pensée, dans des retraites et des conférences familières. Voici cette fois un opuscule dont les matériaux ont été trouvés dans ses manuscrits : *la Vie d'une dame chrétienne dans le monde* (librairie Poussielgue-Rusand. Paris, 1861). Il l'avait entrepris pour répondre aux désirs des personnes placées sous sa direction. « Mais, ajoute l'éditeur, la mort a brisé, trop tôt malheureusement, la plume de notre pieux écrivain, et nous restons privés des sages conseils de son expérience sur les points les plus délicats et les plus importants de la vie chrétienne dans le monde. » Toutefois un certain nombre de chapitres ont été entièrement rédigés par lui, notamment ceux qui traitent de la méditation, de l'examen, des retraites, matières qu'il affectionnait beaucoup et qu'il possédait à fond. On a complété le volume par quelques fragments des discours du P. de Ravignan, prêchés aux dames dans les retraites de la métropole de Paris.

— Par un sentiment analogue à celui qui inspirait l'éditeur précédent, le P. de Boylesve a mis en appendice à la suite de ses *Principes de rhétorique* (2[e] édition, librairie A. Leclère) des conférences sur l'éloquence de la chaire, dont il nous explique ainsi l'origine :

« En 1845, le P. de Ravignan fut invité à donner aux jeunes Jésuites de Vals quelques conférences sur l'éloquence de la chaire. Un résumé de ces causeries de famille fut rédigé dans le temps par un des auditeurs de l'illustre conférencier. Quelques extraits de ce travail ont été

publiés dans la *Vie du P. de Ravignan*, par le P. de Ponlevoy, puis reproduits dans la nouvelle édition que MM. Crampon et Boucher viennent de donner de l'excellent ouvrage du P. Gisbert, sur l'*Éloquence chrétienne*. Ces courts fragments ont inspiré à plusieurs personnes le désir de connaître le reste.

« Nous espérons que l'on nous saura gré d'avoir suivi ce conseil, et que l'on voudra bien tenir compte de la notable différence qui doit nécessairement exister entre une rhétorique élémentaire, purement didactique, et les leçons d'un orateur et d'un apôtre révélant les secrets de son art et de son zèle avec tout l'abandon d'une simple conversation, mais aussi avec cette liberté qui permet de descendre et de s'élever au gré de l'inspiration du moment. Dans ces entretiens improvisés, l'orateur de Notre-Dame laisse plus d'une fois échapper de ces traits dont la portée ne s'arrête pas à l'éloquence de la chaire. Ce n'est donc pas seulement aux jeunes lévites que ces conseils pourront servir, les jeunes gens même qui ne sont pas appelés à la prédication y puiseront d'utiles enseignements.

« Toutefois, afin que l'on sache jusqu'à quel point le P. de Ravignan peut être responsable des négligences et des lacunes qui se rencontreraient dans ce compte rendu, nous citerons ici quelques lignes du rédacteur même des notes que nous publions :

« J'ai conservé autant que possible les paroles mêmes du P. de Ravignan. Mais ce qu'assurément je n'ai pu reproduire, c'est le charme et la vie qu'y savait mettre le bon Père..... Je vous le répète, j'ai cherché à être scrupuleusement exact. J'ai gardé même certaines réflexions qui pouvaient bien s'omettre. Mais, outre qu'elles vous prouveront ma fidélité, j'ai pensé que l'illusion serait plus complète et partant plus agréable, si vous entendiez de ces choses qu'on dit dans la familiarité d'une conférence et qu'on n'écrirait pas... »

— Sous le titre de *Polémique religieuse*, M. l'abbé Cognat a réuni un certain nombre d'articles publiés par lui dans l'*Ami de la Religion*. La guerre au traditionalisme d'une part, au rationalisme de l'autre, forme l'objet principal de ce livre, où l'on aime à voir l'apologiste chrétien se tenir à égale distance des excès opposés qui pourraient compromettre la cause sacrée.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

LE CHRISTIANISME

ET LE PHILOSOPHISME PAÏEN

LUTTES ET TRIOMPHES

Quand on considère les efforts des écoles rationalistes pour arracher au christianisme l'auréole de divinité qui soumit à son empire les intelligences et les cœurs, quand on les voit, dans leur fol orgueil, contester au Très-Haut le chef-d'œuvre de sa sagesse et de son amour, pour en faire l'œuvre naturelle de la raison humaine et le résultat nécessaire du progrès intellectuel et moral, on comprend combien il est important, pour la réhabilitation du christianisme, d'étudier l'accueil qui fut fait à ses doctrines dans les écoles philosophiques, depuis son apparition jusqu'à son triomphe définitif.

Ces écoles, loin de regarder le christianisme comme un éclectisme fruit de leur alliance et de leurs communes recherches, se montrèrent constamment dédaigneuses et hostiles envers lui. Ce n'est pas que la vérité philosophique puisse jamais se trouver en contradiction avec la vérité révélée, dont elle est l'humble et fidèle servante, comme l'ont toujours enseigné les SS. Pères ; mais la philosophie païenne avait altéré le dépôt des vérités naturelles en les subordonnant aux absurdes théogonies du paganisme, et ses théories sophistiques n'étaient guère que l'erreur diversement réduite en système.

Or, la lutte qui s'éleva entre le philosophisme païen et le christianisme commença avec les apôtres et ne se termina, par la déroute complète de la philosophie païenne, qu'à l'époque mémorable de la prise de Rome et de la *Cité de Dieu* de saint Augustin.

Elle peut se diviser en cinq phases ou périodes, indiquées par la position respective des deux camps, le changement de tactique, le caractère ou les vicissitudes du combat.

La première période s'étend depuis l'âge apostolique jusqu'à la fondation de l'école éclectique plotinienne (244). La lutte est alors individuelle : chaque école philosophique combat isolément le christianisme par le mépris plutôt que par la haine.

Bientôt cette religion, d'abord méprisée par les philosophes, fait des progrès effrayants pour l'avenir de leurs doctrines ; la conscience d'un commun danger et la haine du christianisme leur font oublier des rancunes mutuelles, et les diverses écoles se coalisent dans l'éclectisme alexandrin pour détruire, ou du moins contrebalancer l'influence chrétienne. C'est la seconde période, qui commence à l'école plotinienne et va jusqu'à Julien (244-361).

Durant la troisième, qui comprend tout le règne de l'empereur apostat (361-363), la puissance et la politique viennent au secours de la philosophie païenne déjà chancelante; elle se relève et célèbre avec insolence un triomphe qu'elle croit assuré.

Mais, durant la quatrième période, c'est-à-dire depuis la chute de Julien (363) jusqu'à Théodose (383), le philosophisme païen, déconcerté par la mort de son protecteur impérial, et désormais sans avenir, implore en vain une transaction qui le laisse vivre en bonne harmonie avec le christianisme.

Enfin la dernière période, qui s'étend depuis le règne de Théodose jusqu'à la prise de Rome (409), est signalée par la victoire décisive du christianisme et le discrédit universel de la philosophie païenne.

Pour mieux faire ressortir le caractère de la lutte dont nous

nous proposons d'esquisser les diverses phases, nous présenterons, d'abord, un tableau rapide de l'état politique, religieux et philosophique du monde païen à l'époque de l'apparition du christianisme.

I

L'indépendance n'existe plus dans Rome; l'assassinat de Jules César a été le dernier effort de la république expirante. Le peuple romain se repose de ses luttes impuissantes pour le maintien de sa liberté politique sous le despotisme bienfaisant et pacifique d'Auguste. Plus de quarante années d'un règne trop heureux suffisent pour façonner un peuple naguère si fier de son indépendance, à un absolutisme de pouvoir qui devait croître avec les indignes successeurs d'Auguste, et ne finir qu'à la chute même de l'empire.

L'empire romain en est à la dernière transformation de ce quatrième royaume, qui avait été révélé à Daniel sous l'image d'une bête forte et terrible, armée de dents de fer, et destinée à la mystérieuse mission de fouler aux pieds et de broyer ce qui restait dans le monde[1]. La Providence avait en effet réuni sous la puissance d'Auguste l'Italie, la Gaule, l'Espagne, la Grèce, l'Illyrie, la Dacie, la Pannonie, la Bretagne et une partie de la Germanie, l'Asie Mineure, l'Arménie, la Syrie, la Judée, la Mésopotamie, l'Égypte, la Libye, la Numidie et la Mauritanie. Mais, d'après la vision de Daniel, ce quatrième royaume doit disparaître pour faire place à l'empire immortel des saints du Très-Haut[2]. Cette grande unification matérielle de tous les peuples sous la dépendance de Rome n'est ainsi, dans les décrets providentiels, que la préparation

[1] Post hæc aspiciebam in visione noctis, et ecce bestia quarta terribilis atque mirabilis et fortis nimis, dentes ferreos habebat magnos comedens atque comminuens et reliqua pedibus suis conculcans. (Daniel, c. VII, v. 7.)

[2] Suscipient autem regnum sancti Dei altissimi et obtinebunt regnum usque in seculum et in secula seculorum. (*Id.*, v. 18)

à la grande unification spirituelle qu'allait inaugurer le christianisme[1].

Quoique Rome enchaînât par la conquête ou les traités l'indépendance politique des nations, son gouvernement, considéré dans sa constitution intime, ne manquait ni de douceur ni d'équité; mais l'avarice des préteurs et des proconsuls excitait dans le sein de l'empire, et surtout dans les provinces éloignées, des révoltes civiles, qui nécessitaient la levée et la permanence d'armées formidables. Ces armées, créées d'abord pour soutenir les exactions des gouverneurs et des agents subalternes de l'administration, deviennent dans la suite l'instrument dont se sert la Providence, pour préparer et commencer la ruine de cet empire, que nous verrons bientôt s'abreuver du sang des martyrs.

La pacification politique des peuples à la naissance du christianisme permet d'observer la complète dissolution de leur état religieux, philosophique et moral. L'adoption des divinités des peuples vaincus et l'imposition des dieux nationaux, au moins dans la publicité du culte, développent dans les plus monstrueuses proportions les absurdes et lubriques théogonies du paganisme; plus de vingt mille dieux reçoivent l'encens sur les autels du monde romain[2]. Tout était dieu, dit Bossuet, excepté Dieu lui-même. Rome, il est vrai, n'ouvrit pas ses sanctuaires aux divinités subalternes de toute la Grèce et de tout l'Orient; mais le principe de cette sorte de communisme religieux, que la politique lui fit adopter, engendra le scepticisme, et le scepticisme fit naître cette indifférence en matière religieuse, dont le monde païen ne se réveillera plus tard, que dans un esprit d'hostilité à l'égard du christianisme[3].

[1] Deus enim cum gentes ad ejus doctrinam præparatas vellet, providet ut uni romanorum imperatori parerent, ne si plures essent reges gentesque essent a se invicem alienæ, difficilius apostoli exequerentur id quod illis a Jesu præceptum fuit his verbis : Euntes docete omnes gentes, etc. (Origen. *Contra Cels.*, l. II, n° 30)

[2] Dœllinger, *Orig. du Christ.*, t. I, p. 19-20.

[3] Cicéron (*De Invent.* I, 29) dit expressément que tous ceux qui étudiaient

Le paganisme, avec l'incohérence de ses fictions, le cynisme de son culte et les jongleries de ses mystères, ne peut répondre aux besoins moraux de la société, ni satisfaire l'intelligence humaine; la philosophie essayera en vain de suppléer à son impuissance.

Au commencement de l'ère chrétienne, deux espèces de philosophies se partageaient les écoles chez les nations civilisées[1]. La philosophie de la Grèce régnait presque sans rivale dans tout l'Occident. Là luttaient, avec des succès inégaux, le Portique, l'Académie, le péripatétisme et l'épicuréisme. Le péripatétisme, peu influent, touchait à une de ses époques de décadence[2]. L'Académie, cette perturbatrice de toute croyance, ainsi que l'appelle Cicéron dans son premier livre des Lois, n'avait aucun dogme, s'éternisait dans une discussion sans résultat et s'immobilisait dans la suspension des jugements[3]. Le Portique, orgueilleusement paré d'une morale qui ne reposait pas sur la croyance, se réduisait, au fond, au scepticisme doctrinal de l'Académie qu'il combattait[4]. L'épicuréisme, promptement répandu par des écrivains italiens, également facile d'ailleurs en théorie et en pratique et conseillant les douceurs de la vie, comptait plus de disciples qu'aucune autre école, et l'on doit regarder le poëme de Lucrèce comme l'hymne de victoire de cette doctrine sur les philosophies rivales.

la philosophie, méconnaissaient généralement la divinité. Pour faire apprécier l'état des esprits à cette époque relativement à la religion sans multiplier les citations, il nous suffit d'appeler l'attention sur les ouvrages philosophiques de Cicéron. La nuance polémique qui domine dans presque tous, mais principalement dans ses Tusculanes et ses livres *de Natura Deorum* indique assez clairement l'atmosphère sceptique au milieu de laquelle il vivait, et le malaise qu'y éprouvait son âme élevée. C'est à tort que, dans ses notes sur Cudworth, Mosheim accuse le philosophe romain de scepticisme (in *Cudworth*, p. 519, n° 2, in-fol.). Voyez aussi Gibbon, t. III, p. 303.

[1] Mosheim, *Histoire Eccl.* t. I, chap. I, n° 20.

[2] *Précis de l'histoire de la philos.*, (Juilly) p. 159.

[3] Proprie si loqui velimus, Academicis nulla erant dogmata, solebant contra omnium disputare opiniones, at ea tamen sequi, quibus maximam existimabant probabilitatem adjunctam esse. (Ciceron, *de Natura Deorum.*)

[4] Champagny, *Les Césars*, t. III, p. 265.

L'Orient suivait dans sa philosophie une route diverse, il réunissait dans le syncrétisme le plus large les données philosophiques les plus disparates [1]. L'orphéisme, le parsisme, le zoroastrisme, le boudhisme, le platonisme, le philonisme et le judaïsme étaient ses principaux éléments. Cette philosophie spéculative, dont Alexandrie était le centre [2], donna naissance à deux écoles fameuses dans les luttes de l'Église. La première fit entrer la révélation chrétienne comme élément dans son syncrétisme : ce fut l'école des gnostiques avec ses nombreuses et importantes ramifications. La seconde repoussa le christianisme de toute l'énergie de son fanatisme, et combattit également les gnostiques et les chrétiens [3]. Ce fut l'école éclectique d'Alexandrie, ou l'école des nouveaux platoniciens [4].

Les luttes acharnées des divers systèmes de philosophie engagèrent les hommes judicieux et modérés à ne s'attacher exclusivement à aucun parti, mais à prendre dans chacun ce qu'il pouvait enseigner de bon et de raisonnable [5]. L'éclectisme devenait ainsi la dernière ressource de la raison humaine désespérée de son impuissance.

Telle était la situation intellectuelle du monde savant, quand la prédication évangélique commença à émouvoir les esprits. Voyons maintenant l'accueil fait à la divine philosophie de l'Évangile par la philosophie du paganisme.

[1] Prat, *Histoire de l'Eclectisme alexandrin*, t. I. p. 2, 3.

[2] On sait que les Lagides avaient fait un appel aux plus célèbres philosophes de la Grèce et de l'Asie, et que les savants qui répondaient à leurs désirs étaient somptueusement entretenus par la libéralité royale. On peut consulter avec fruit *l'Histoire de l'École d'Alexandrie depuis sa fondation* (392 ans avant J. C.), par M. Matter. On y trouvera des détails intéressants et curieux sur les bibliothèques, les musées, les écoles, les diverses nations, et en général sur le mouvement intellectuel de la savante capitale des Ptolémées.

[3] Plotin censure avec aigreur les théories gnostiques.

[4] Matter, *Hist. crit. du gnosticisme*, t. I, p. 122. — Prat, *Hist. de l'Ecl alexandrin*, t. I, l. I, n° 3.

[5] Mosheim, *Hist. Eccl.*, l. I, c. II, n° 20.

II

Le christianisme fut prêché par des hommes qui n'avaient jamais fréquenté les écoles philosophiques. Il ne se présentait à l'esprit humain sous le patronage d'aucun nom célèbre, si ce n'est celui du Crucifié, et il affectait d'ailleurs de ne pas dérober sous les grâces et sous l'atticisme du langage sa rudesse et l'absolutisme de ses doctrines. Aussi ne fut-il d'abord accueilli que par le dédain sur les différents théâtres de la philosophie païenne.

Paul vient à Athènes. Dans les murs de cette cité savante et curieuse dissertent, avec les disciples d'Épicure et de Zénon, les docteurs de l'Aréopage. On demande à Paul de s'expliquer sur la doctrine nouvelle qu'il annonce; l'apôtre cède à ces louables désirs, et développe avec éloquence et conviction les principes du christianisme. Quelle est l'issue de la conférence? « Les uns se moquèrent, les autres dirent : Nous vous entendrons une autre fois sur ce sujet. Ainsi Paul sortit de leur assemblée[1]. »

L'apôtre se rend à Corinthe, où il engage une lutte doctrinale contre les nombreux sophistes et les grammairiens dont la ville est comme inondée[2]. Ceux-ci, subjugués par ses raisonnements, et ne voulant pas se rendre, se vengent sur son style de la victoire remportée par sa doctrine. Ils tournent en ridicule la simplicité du langage apostolique, et saint Paul, pour ne point compromettre l'action de la vérité sur des esprits accoutumés aux pompes du discours, se voit contraint de faire auprès des Corinthiens une apologie de sa méthode et de son ministère, qui nous révèle assez le mépris avec lequel ses prédications avaient été accueillies par les sages du siècle[3].

[1] Quidam quidem irridebant, quidam vero dixerunt : Audiemus te de hoc iterum : sic Paulus exivit de medio eorum. (*Act. Apost*, XVII, 32.)

[2] S. Chrysost. *Comment. in Epist. I ad Cor.*, c. I.

[3] « Et ego cum venissem ad vos fratres, veni, non in sublimitate sermonis

L'épître aux Romains laisse entrevoir la vive répulsion que dut éprouver le christianisme dans les écoles philosophiques de la capitale du monde païen, et le mépris profond que déversa sur lui leur orgueil.

Les noms de superstitieux[1], de sophistes[2], d'enchanteurs[3], d'imposteurs[4], de séducteurs[5], d'idiots[6], de désespérés[7], de scélérats par excellence[8] et d'ennemis du genre humain[9], donnés

« aut sapientiæ, annuntians vobis testimonium Christi, non enim judicavi, me « scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum et hunc crucifixum. Sermo « meus et prædicatio mea non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, « sed in ostensione spiritus et virtute, ut fides vestra non sit in sapientia ho- « minum, sed in virtute Dei. » (I. *Cor.* II, 1-5. Voyez aussi ch. I.)

[1] Superstitiosi : *Christiani genus hominum superstitionis novæ ac maleficæ*, Suéton. (in *Neron. vit.*, cap. XVI). — Plin. Jun. (lib. X, epist 97). Tacit. (*Annales*, lib. XV. cap. LIV). Arnob. (lib. I).

[2] Sophistæ, σοφισταί :

Quis hos sophistas error invexit novus
Qui non colendos esse Deos disputent?

Prudentius (*De Coronis*, cap. XIV, *de Romano Martyre*).— Lucianus (*De Morte Peregrini*).

[3] Præstigiatores, γόητοι : *Magicas præstigias nobis occinit Celsus*. Origenes, *Contra Celsum*, lib. VI, cap. XXXIX.

[4] Impostores, ἐπίθεται : « *Ubicumque viderunt Christianum statim illud de trivio :* Ο Γραικὸς ἐπιθέτης. Hieronym. (*Epist.* 47 *ad Furiam.*) — Justin. (*Dialog. cum Tryph.*, n° 118).

[5] Seductores, πλάνοι : *Secta quædam athea* et ἄνομος *excitata esset a Jesu quodam Galilæo seductore*. Tryphon. (in *Dialog. Justin.* n° 118.). Exleges : ἄνομοι. Voyez le texte précédent de saint Justin. « *Secta quædam athea et* ἄνομος.

[6] Hebetes : *Nos hebetes, stolidi, fatui, obtrusi pronunciamur*. Arnob. (*Contra Gent.* lib. I.) — Lactanc. (lib. IV, cap. XIII.) — Tertullian. (*Apologet.*, cap. XLIX, alias. XLVII.) — Minutius Felix (in *Octav.*) — *Gnostici idiotas nos et nihil scientes vocarunt*. Irenæus (lib. 1, cap. VI.).

[7] Desperati : *Propterea* (id est propter in tormentis constantiam), *desperati et perditi æstimamur*. Tertullian. (*Apolog.*, cap. L). — *Christianos desperatos vocant* (Ethnici) *quia corpori suo minime parcunt*. Lactanc. (lib. V, cap. IX.) — Minutius Felix (in *Octavi*).

[8] Sceleratissimi : *Dicuntur sceleratissimi....* Tertull. (*Apolog.* cap. VII.)

[9] Hostes generis humani : *Igitur publici hostes christiani, quia imperatoribus neque vanos neque mentientes honores dicant*. Tertull. (*Apolog.* cap. XXXVII.)

aux chrétiens des premiers siècles, indiquent les dédains et le mépris dont ils étaient l'objet. La foi chrétienne était appelée par les païens folie [1], démence [2], furie [3].

Tryphon justifie son mépris pour les chrétiens en disant qu'ils ajoutent foi à des fables aussi ridicules que celles des Grecs, et qu'ils paraissent aussi fous qu'eux. « Vous eussiez mieux fait, dit-il à saint Justin, de rester fidèle à la secte de Platon ou de quelque autre philosophe, vous exerçant à la constance, à la tempérance et à la continence, que de vous laisser tromper par des mensonges et de vous attacher à des hommes de néant [4]. »

Le philosophe Autolique regardait comme un délire la doctrine chrétienne. « On ne peut, dit-il, la prouver par aucune démonstration : elle n'est que folie [5] ».

D'après les savants du paganisme, les chrétiens prenaient plaisir à être avec des jeunes gens, des femmes et des vieilles, pour leur conter leurs fables [6].

Les écrits de Lucien révèlent un mépris plus insolent encore. Voici comment il parle de la doctrine chrétienne dans le dialogue de Philopatris : « Toutes ces opinions sont des niaiseries et des inventions de vieilles femmes [7]. »

La charité des fidèles à l'égard de l'imposteur Pérégrin fournit à ce même philosophe une précieuse occasion de diriger contre le christianisme les traits de sa piquante ironie.

« S'il se trouve, dit-il, quelque magicien ou faiseur de prodiges, quelque homme rusé qui entre dans leur société, il de-

[1] *Stultitia.* Minutius Felix.

[2] *Dementia.* Tertull., (*Apolog.*, c. I et II.)

[3] *Amentia.* Pline. (*Épître à Trajan.*)

[4] Saint Justin, (*Dialogue avec Tryphon*, vers l'an 150.)

[5] Théophile d'Antioche, (*L. II, à Autolique*, vers l'an 181.)

[6] Tatien. (*Discours aux Grecs.*)

[7] Γυναίκων γὰρ εὑρήματα ταῦτα γραΐδων καὶ παίγνια. Si le *Philopatris* n'est pas de Lucien, la critique l'attribue à un auteur païen plus ancien. (Voir Bullet, *Établ. du Christ.*, p.) 358. — Le langage de maint philosophe moderne ne serait pas désavoué par Lucien : « Nous n'enseignons pas ces bêtises-là, » dit M. Lorain en parlant du culte et de la morale religieuse.

vient bientôt opulent, parce qu'un homme de cette espèce abuse facilement de la simplicité de ces *idiots*... Leur premier législateur leur a mis dans l'esprit qu'ils sont tous frères [1]. »

Il insulte ensuite le divin Fondateur, qu'il appelle un *sophiste crucifié* [2]. Voltaire n'aurait pas désavoué l'épigramme suivante de Lucien contre l'exorcisme : « Un exorciste, à bouche fétide et parlant beaucoup, chasse un démon non par la force de ses conjurations, mais par celle de ses ordures [3]. »

Cependant un philosophe domine dans cette période par son mépris systématique pour le christianisme. Celse entreprit d'ensevelir sous le ridicule une religion contre laquelle le glaive devenait impuissant. Préludant à la coalition néoplatonicienne, il emprunta aux diverses écoles philosophiques leurs implacables préjugés et leur orgueil, au judaïsme ses rancunes et ses prétentions, au mensonge son effronterie, à la raillerie haineuse ses quolibets. Il les rassembla pêle-mêle dans son ouvrage du *Vrai Discours*, qu'il légua à la postérité comme un arsenal où l'impiété de tous les âges pourrait venir armer sa haine. La substance de cet ouvrage se trouve éparse dans la docte et éloquente réfutation qu'en a faite Origène. C'est là que les impies du dernier siècle allaient glaner quelques insultes contre la religion, ayant pour témoins de leur mauvaise foi les savantes réponses d'Origène [4]. Les incrédules et les rationa-

[1] L'égoïsme philosophique de nos jours ne comprend pas davantage la charité chrétienne que ne la comprenait le satirique Lucien. « Pour une existence étrangère, pour un être non moi, être plein de sollicitude, d'intérêt et d'amour, est une hypothèse absurde. » Damiron. (*Cours de Philosophie*, t. I.)

« L'oubli des premières conditions de notre être se retrouve dans ce précepte tant vanté : Aimez votre prochain comme vous-mêmes. » Destutt de Tracy, (*Éléments d'Idéologie.*)

[2] Lucien (*De morte Peregrini.*)

[3] Bullet (*Hist. de l'établiss. du Christ.* p. 215.)

[4] Il n'est presque pas un blasphème de Voltaire et de ses disciples qui ne soit l'écho des blasphèmes de Celse. La haine et l'impiété ont contre la foi

listes modernes se sont contentés de copier Voltaire, Fréret, Dupuis et d'Holbach, sans se donner la peine de remonter à la source tout épicurienne de ces impiétés.

Celse s'étudia spécialement à discréditer par le déshonneur et l'ignominie le fondateur de la religion chrétienne, à caricaturer les apôtres, à ridiculiser les mystères et le culte, à nier les miracles, à faire mentir les prophètes et les Évangiles, à censurer la doctrine et à calomnier les mœurs [1]. Voici un résumé de ses blasphèmes: — La secte barbare du judaïsme, qui a donné naissance au christianisme, est célèbre par son ignorance. Moïse, son législateur, est un vil plagiaire des anciens sages. Ses artifices trompèrent la simplicité judaïque, et lui firent adopter le dogme de l'unité de Dieu. Rien n'est plus indigne de la Divinité que la cosmogonie mosaïque. — Les chrétiens ne sont qu'un parti factieux détaché du judaïsme par la rébellion. Jésus, le chef de cette faction, est le fils adultérin d'une misérable femme et d'un soldat païen nommé Panthéra. Ayant été initié en Égypte aux secrets de la magie, il revint en Judée, où il se fit passer pour Dieu. Jésus s'associa dix ou douze misérables, gens infâmes, publicains, bateliers, etc., décriés pour leurs désordres, et menait avec eux une vie de vagabondage qui ne se soutenait que par la plus honteuse mendicité. Tous ses actes étaient ceux d'un imposteur. On le somma souvent, mais en vain, de prouver la divinité de sa doctrine par un miracle évident. Ses apparents prodiges ne diffèrent pas des jongleries égyptiennes, et ne légitiment pas plus ses prétentions à la divinité que les prodiges opérés par les Aristée, les Abaris, les Hermotime, et les Cléomède. Il n'a point prévu ses souffrances, puisqu'il ne s'y est pas dérobé. Un Dieu trahi par les siens, persécuté par ses ennemis, aurait dû déployer sa puissance, et Jésus, livré au bourreau et crucifié, ne manifeste que faiblesse, que crainte, que pusillanimité. On dit qu'il est ressus-

chrétienne un langage traditionnel dont le caractère est l'ironie et le mensonge.

[1] Origène (*Contra Cels*) passim

cité ; mais qui le dit ? Un ou deux de ces jongleurs, et une femme en démence. Un Dieu eut dû se montrer comme le soleil au monde entier et surtout à ses ennemis. Les prétendus prophètes annonçaient un roi et un héros, et ce n'est qu'en faisant violence à leurs oracles qu'on les applique à un misérable crucifié. — La doctrine de Jésus ne renferme rien de bon et de louable qui n'ait été enseigné avant lui avec plus de clarté et d'élégance par les philosophes grecs. Le fond de son système diffère peu du judaïsme, auquel il adjoint ce qui concerne ses folles prétentions à la divinité. Et c'est à un tel homme qu'une multitude abusée ajouta la foi la plus aveugle, affrontant même les horreurs de la mort pour soutenir sa croyance ! — Ses partisans exigent une soumission absolue de l'esprit, comme si un être raisonnable pouvait admettre une vérité qu'il n'a pas auparavant examinée et comprise. Ils n'ont pas tort néanmoins, car leur doctrine ne supporte pas l'examen. En effet, d'après eux, Dieu n'aurait révélé qu'à l'époque du Christ le chemin de la vertu ; Dieu, qui est immuable, se serait tout à coup transformé en homme, les corps entièrement décomposés devraient ressusciter un jour avec leur organisation primitive. Et qu'opposent-ils aux difficultés ? Cette réponse aussi facile qu'insignifiante : Tout est possible à Dieu. — Aussi à qui adressent-ils leurs discours bas et rampants ? Est-ce à des hommes éclairés, à des hommes sages et raisonnables ? Nullement ; mais à des femmes, à de vils esclaves et à des enfants. — Qui appellent-ils dans leurs rangs ? Des hommes sans reproche ? Nullement ; mais des brigands, des assassins, des empoisonneurs ; tels sont les hommes qu'ils admettent à leurs mystères.

Ces calomniateurs des dieux prétendent n'adorer qu'une seule divinité ; et ils rendent les honneurs divins à un homme qui a paru depuis peu, qui a été mis en croix et puis en terre. Leur humilité est une abjection méprisable, leur doctrine sur les châtiments de la vie future est indigne de la Divinité, et n'a été inventée que pour effrayer les simples. Du reste, n'est-ce pas un

crime de détester la religion des ancêtres pour adopter une religion, nouvelle, alors que l'une est enseignée par les plus savants philosophes, tandis que l'autre n'est prêchée que par des ignorants qui ne connaissent pas même les règles du langage? Les chrétiens nous vantent leurs prophètes; mais n'avons-nous pas nos oracles, et Platon ne leur est-il pas supérieur ?

Celse réclamait ensuite, au nom des lois, que les assemblées des chrétiens fussent interdites; et il terminait en conjurant les empereurs d'exterminer pour toujours la superstition chrétienne.

III

Le gant était donc jeté au christianisme par la philosophie païenne; les docteurs chrétiens le relevèrent. La tactique qu'ils devaient suivre leur était tracée par leurs ennemis mêmes, et dans cette période ils y demeurèrent tous fidèles. Ils s'appliquèrent d'abord à repousser les calomnies et les insultes par lesquelles un mépris haineux s'efforçait d'humilier la foi chrétienne. Passant ensuite de la défense à l'attaque, ils dévoilèrent les incohérences et les infamies du polythéisme, et mirent en relief avec une grande supériorité de doctrine et d'ironie la contradiction, la mauvaise foi et l'ignorance des plus célèbres philosophes, les jongleries sacriléges des prêtres païens, et jusqu'aux enseignements et aux exemples cyniques des divinités. De ce contraste frappant entre l'unité, la sainteté de la religion chrétienne, sa conformité avec la raison, et les variations, les inconséquences, l'immoralité du culte païen, jaillissait naturellement sur le paganisme une source intarissable de mépris qui compromettait son avenir en ébranlant son empire sur l'esprit des masses.

Saint Paul était entré le premier dans l'arène. « Ce vain discoureur, » ainsi que l'appelaient dans Athènes les disciples d'Épicure et de Zénon (*Act.*, c. XVII, v. 18), avait développé en face de l'Aréopage les richesses du nouveau culte : puis, interpellant avec

une sainte hardiesse les sages d'Athènes, il leur avait demandé s'il était raisonnable que la dignité de l'homme se rabaissât jusqu'à prodiguer les honneurs divins à l'or, à l'argent ou à la pierre que l'art humain a seul élevés au rang de divinité? Il leur avait déclaré que Dieu avait pris en pitié leur ignorance (v. 30), et qu'il venait en son nom leur faire connaître la vérité (v. 23).— Le grand apôtre exposait sa doctrine en présence de Festus et d'Agrippa. Festus, surpris de ces mystères inconnus : « Paul, dit-il, vous déraisonnez. — Non, excellent Félix, je ne déraisonne pas, répondit l'apôtre ; je parle selon la vérité et le bon sens[1]. »

« Le Grec cherche la science, avait-il dit aux Corinthiens : quant à nous, nous prêchons quelque chose de plus sublime, Jésus-Christ crucifié, quoique notre prédication soit une folie pour les païens qui nous entourent ; n'est-il pas écrit que Dieu perdra la sagesse des sages? Et la vaine philosophie du siècle n'est-elle pas une folie aux yeux de Dieu[2]? »

A l'exemple de saint Paul, saint Quadrat, évêque d'Athènes (131), saint Aristide (v. 125), Ariston de Pella, dont nous ne possédons plus les apologies[3], défendirent la sainteté du christianisme contre les préjugés du paganisme[4], avec une éloquence et un succès qu'atteste l'extinction presque universelle de la persécution qui désolait alors la sainte Église.

L'antiquité s'accorde à célébrer la piété et l'érudition de ces

[1] Non insanio, optime Felix ; sed veritatis et sobrietatis verba loquor. (*Act.*, XXVI, 24, 25.)

[2] Voyez *I Cor.*, I.

[3] Eusèbe de Césarée (*Hist. eccl.*, III, 37) nous a conservé un fragment de Quadrat, trop court pour nous permettre de porter un jugement quelconque sur une apologie qu'Eusèbe, évêque de Thessalonique, citait néanmoins encore au sixième siècle. Au rapport de la Guillottière, il existe à six milles d'Athènes un couvent grec qui se vante de posséder l'ouvrage d'Aristide. « Mais, dit M. Freppel, les monastères de la Grèce nous ont accoutumé à trop de prétentions de cette nature pour qu'on puisse admettre leur assertion sans l'avoir vérifiée. » (Les *Apolog. chrét. au deuxième siècle*, p. 66.)

[4] Dom Ceillier, *Hist. génér. des auteurs ecclésiastiques*, t. I, p. 689-691.

premiers apologistes. Toutefois ils s'étaient contentés de repousser les traits ennemis, et Aristide même, au témoignage de saint Jérôme[1], avait cherché à justifier les doctrines chrétiennes par les sentences des philosophes. La prudence leur interdisait l'agression. Mais l'insolence des philosophes se prévalant de la faveur des maîtres de l'empire, et ne gardant plus de retenue dans l'expression du mépris et de la haine, les docteurs chrétiens prirent une position plus indépendante, et joignirent désormais la polémique à l'apologie.

Saint Justin alla placer sa chaire à Rome même, à côté des chaires pestilentielles d'où partaient les blasphèmes de Celse. « Je sais, disait-il, que mes ennemis ont juré ma perte; ils me cloueront à un poteau, ou ils me livreront aux bêtes féroces; n'importe, je me dévouerai pour le bien de mes frères[2]. »

Le saint docteur compare ensemble les instituteurs du paganisme et ceux du christianisme.

« N'êtes-vous pas insensés, ô Grecs, ajoute-t-il, de reconnaître pour auteurs de votre religion Homère et Hésiode, qui ne donnent à vos dieux d'autre origine que l'eau, et qui, sans respect pour la Divinité, racontent les parjures des dieux, leurs amours, leurs chagrins et leurs autres faiblesses? Il est encore moins raisonnable de suivre, en matière de religion, les enseignements des philosophes, à cause de la diversité de leurs opinions[3]. Aristote

[1] S. Jérôme, *Épître à Magnus.*

[2] S. Justin, *Deuxième Apologie.*

[3] Videte igitur eorum qui apud vos sapientes habiti sunt, perturbationem et confusionem, quos vobis auctores doctoresque religionis deorum fuisse jactatis; quorum cum partim aquam rerum omnium principium censuerint, partim aera, alii ignem, etc. (S. Justin. *Exhort. ad gentes.*)

On trouve dans les *Apologistes chrétiens au deuxième siècle*, par M. l'abbé Freppel, un travail remarquable dans sa brièveté sur l'authenticité de l'*Exhortatio ad gentes* et des autres ouvrages de S. Justin. En voici les conclusions : « En résumé, un criticisme outré pourrait seul soulever des doutes sur l'authenticité du dialogue avec Triphon et des deux Apologies de S. Justin. Les raisons les plus graves nous obligent à maintenir le philosophe chrétien dans

disciple de Platon, n'était-il pas en désaccord avec son maître[1]? et votre sage Platon n'est-il pas en contradiction avec lui-même[2]?... Il se trouve pourtant quelques rayons de vérité dans les écrits de vos philosophes et de vos poëtes; mais ne vous en faites pas gloire, tout ce qu'ils ont écrit de raisonnable sur Dieu et sur son culte n'est qu'un emprunt fait aux lumineuses inspirations de Moïse et des autres prophètes qui tiennent leur science de Dieu même, et l'exposent avec un parfait accord. Et qu'ont fait, encore une fois, ceux que vous appelez vos maîtres? N'ont-ils pas trahi, sous l'influence du caprice ou de la peur, la vérité qu'ils avaient puisée dans les Livres saints qui sont le fondement du christianisme[3]. »

Le saint docteur, développant dans son discours aux païens les motifs qui l'avaient détaché du culte des faux dieux, donne une piquante et curieuse énumération des ridicules cérémonies païennes, des criminelles actions par lesquelles on prétendait honorer les divinités; et, en regard de ce grotesque tableau, il exalte la grandeur et la sainteté du culte chrétien.

Dans son éloquente apologie adressée à l'empereur Antonin et à ses deux fils adoptifs, Marc Aurèle et Lucius Vère, saint

la possession de l'Exhortation aux Grecs, du Discours aux Grecs et du Traité de la monarchie ou de l'unité divine. Nous n'avons pas de motif suffisant pour lui disputer le fragment sur la résurrection de la chair. (*Cours d'éloquence sacrée*, 1858-1859, p. 462.) »

[1] Plato... summum Deum in ignem essentia esse vult. Aristoteles autem... aperte et perspicue Platonis sententiam refellit... Plato in tres partes divisum (animum) esse dicit... Aristoteles autem non vult tam late patere animum... Plato quidem omnem animum esse immortalem clamat... Aristoteles autem eum ἐντελέχειαν... non immortalem, sed mortalem esse vult, etc. (*Ibid.*)

[2] Plato... principia dicit esse: Deum, materiam et speciem. Alias quatuor; adjungit enim etiam animum generalem... Præterea quum omne quod ortum est interire statuisset, postea quædam eorum quæ oriuntur dissolvi et interire non posse dicit. (*Ibid.*)

[3] Orpheum, et Homerum, et Solonem, et Pythagoram, et Platonem, etc., cum... Moisis historia adjuti essent, postea contra quam prius minus præclare de diis sensissent, pronuntiasse atque statuisse. (*Ibid.* passim.)

Justin entreprend de justifier la religion chrétienne des imputations calomnieuses dont elle avait été l'objet. On accusait les chrétiens d'athéisme : saint Justin explique aux césars philosophes la théodicée chrétienne, et leur démontre la divinité de Jésus-Christ par les effets de sa doctrine, principalement par la chasteté, presque inconnue jusqu'à lui. « Nous ne sommes donc pas athées, conclut-il, à moins qu'il ne vous plaise de donner ce nom à ceux qui méprisent ces faibles divinités auprès desquelles les hommes sont obligés de faire sentinelle[1]. »

On censurait les assemblées des fidèles, comme l'occasion des mystères les plus criminels[2]. A cette accusation dont les écrivains du paganisme s'étaient faits l'écho, et qu'eurent à repousser tous les apologistes, saint Justin répond par un tableau détaillé des cérémonies chrétiennes. C'est un des monuments les plus précieux de la tradition sur le baptême et l'eucharistie[3]. —Mais le chef principal d'accusation contre les chrétiens, c'est la nouveauté de leur religion. Saint Justin démontre la perpétuité de la religion chrétienne, avant la naissance même de Jésus-Christ[4], par les prophéties dont l'enchaînement merveilleux et

[1] Fatemur quidem nos iis *talibus diis* carere, non Deo, etc... Nec intelligitis nefas esse et intelligere et fateri homines Deorum esse custodes. (*Apolog*. II.)

[2] Les hérétiques de ces premiers siècles professaient des principes immoraux et suivaient dans leur culte des cérémonies révoltantes. Or comme ils affectaient de se dire chrétiens, et que les païens ne les discernaient pas des vrais fidèles, leurs mœurs fournirent aux ennemis du christianisme l'occasion de vomir contre la conduite des chrétiens les plus dégoûtantes accusations. Saint Justin, Athénagore, Tertullien, Minutius Félix et Origène (contre Celse), en justifiant le christianisme, ont soin de séparer sa cause de celle des hérétiques.

[3] Cibum... quo sanguis carnesque nostrorum communione aluntur, Jesu Christi, ejus qui homo factus est, et carnem et sanguinem esse accipimus. (*Apolog.*, sub fin.)

[4] Voici le raisonnement dont il se sert : Il y a eu des chrétiens avant Jésus-Christ, car Jésus-Christ était le Verbe de Dieu et la raison souveraine dont tous les hommes participent. Ceux qui ont vécu suivant la raison, comme Socrate et Héraclite, etc..., sont donc chrétiens. Cet argument conduirait au rationa-

le divin accomplissement contrastent avec les fables incohérentes et sans preuve des poëtes du paganisme.

Nous ne parlerons pas des écrits apologétiques de saint Méliton, de saint Claude Apollinaire, de Miltiade et d'Athénagore: il ne reste des ouvrages des trois premiers que quelques fragments épars dans les écrits des SS. Pères. Quant à Athénagore, dans sa requête en faveur des chrétiens, il demande à l'empereur Marc-Aurèle, au nom du droit commun et avec autant de modération que d'énergie, la liberté de conscience dont jouissaient dans l'empire toutes les autres religions. Il nous a laissé aussi un traité sur la résurrection des morts « véritable chef-d'œuvre de discussion claire, nerveuse, méthodique; » dit M. l'abbé Freppel. Ce traité n'est point sans intérêt en présence de la philosophie moderne. Kant, dans *la Religion réduite aux limites de la raison pure*, et l'auteur français du livre intitulé *Terre et Ciel* n'ont fait que reproduire des sophismes déjà réfutés en grande partie par Athénagore. On peut voir à ce sujet la leçon IX[e] du *cours d'éloquence sacrée*, 1859-1860, par M. l'abbé Freppel.

Le savant mais infortuné Tatien exhale sa verve satirique contre le paganisme, et en particulier contre les philosophes, avec une indépendance qui le place au-dessus de Juvénal. « Je « me moque, dit-il, de Diogène, qui, faisant rouler son tonneau, « crie à qui veut l'entendre, qu'il est sobre et frugal, et meurt « enfin d'indigestion. Le sage, le grand Platon est vendu par « Denys à cause de sa gourmandise. Aristote fixe des limites à « la Providence, et met son bonheur dans les choses qui lui « plaisent. Puis-je ne pas me moquer d'Aristote et de ses dis- « ciples qui voudraient nous persuader que la Providence divine « gouverne seulement les régions situées au-dessus de la lune, « et qu'ils se chargent eux-mêmes de veiller aux choses sublu- « naires? Et de pareils hommes se disent philosophes! Héraclite,

lisme, si on ne prenait le mot *christianisme* dans le même sens que Tertullien, lorsqu'il disait que l'âme est naturellement chrétienne.

« qui, dit-on, n'avait pas eu d'autre maître que lui-même, me « crie à satiété : Je me suis étudié. Dois-je l'en féliciter ? Faut-il « aussi admirer sa mort ? Vous savez qu'Héraclite, non moins « habile en médecine qu'en philosophie, employa contre l'hydro- « pisie un remède qui l'en guérit pour toujours..... Empédocle « aspirait à la divinité, et probablement il y serait parvenu, si « les feux de l'Etna n'avaient rabattu ses prétentions. Je me ris « également des contes de Phérécide, de Pythagore, héritier de ses « rêves, et de Platon, son imitateur, quoi qu'en disent quelques- « uns... Ainsi donc, O Grecs, ne vous laissez pas éblouir par les « fastueuses apparences de ces charlatans qui n'ont de philosophes « que le nom ; qui se combattent, se méprisent, se détestent « mutuellement, vous donnent pour des vérités les rêves de leur « imagination, étalent leur arrogance dans les places les plus fré- « quentées, et achètent par leurs bassesses la faveur des « grands..... Car enfin, que font parmi vous de beau et de grand « ces prétendus philosophes ? Ils vous découvrent une de leurs « épaules, portent çà et là des mains armées de grands ongles, « si l'on ne doit pas plutôt dire de griffes ; peignent leur énorme « chevelure, et nourrissent leur barbe touffue. Ils vous disent « sans cesse qu'ils n'éprouvent aucun besoin ; oui, pourvu qu'un « corroyeur façonne leur besace, qu'un tailleur d'habits fasse leur « manteau, qu'un tourneur travaille leur bâton, que la cuisine « et le cuisinier du riche satisfassent leur gourmandise [1]. Cy- « nique, tu nies Dieu, et tu te ravales jusqu'à la brute ; pour « toi la philosophie est un métier ; tu insultes à ceux qui te « refusent le lustre que tu crois dû à tes déclamations... Un « académicien se glorifie d'être le disciple de Platon, et voilà « qu'un épicurien se moque du maître et de sa doctrine. Veux-tu « suivre Aristote ? le disciple de Démocrite ne te le pardonnera « point... Dans vos bruyantes disputes, vous soutenez en tu- « multe des doctrines discordantes ; vous ne vous entendez que

[1] Tatien, *Orat. contra Græcos*, n° 25.

« pour calomnier ceux dont la doctrine est unanime... Tu dis « que Dieu est corporel ; je soutiens moi que Dieu est un pur « esprit : tu veux que le monde soit impérissable, je prétends le « contraire. Tu dis que les hommes seront jugés dans l'autre « vie par Minos et Rhadamante ; mon Dieu seul les jugera. L'âme « seule est immortelle, dit quelqu'un parmi vous ; je dis, moi, « que le corps participera aussi à ce glorieux privilége... De « quoi vous offensez-vous donc, ô Grecs? Pourquoi traitez-« vous de scélérats ceux qui suivent le Verbe de Dieu ? Nous man-« geons, dites-vous, de la chair humaine; on vous a payés pour « nous calomnier. Eh ! que voit-on parmi vous ? Les membres « de Pélops sont servis sur la table de vos dieux anthropophages ; « Saturne mange ses enfants, Jupiter dévore Maltis. Ce sont vos « crimes que vous nous reprochez [1]... » Tel est le langage de Tatien.

Un des plus célèbres ouvrages qu'ait produits cette période apologético-polémique est l'*Octave* de Minutius Félix. Voici quelle en fut l'occasion. Minutius était allé se promener sur les bords de la mer accompagné de ses deux amis Octave et Cécile. Minutius et Octave s'étaient convertis au christianisme ; Cécile était encore paien, et fort attaché à ses superstitions. Or, pendant qu'ils discouraient, Cécile aperçoit une statue de Sérapis, et aussitôt il porte la main à sa bouche pour la baiser. A cette vue, Octave ne peut modérer son zèle, et témoigne de la compassion pour l'aveuglement de Cécile. Celui-ci se croit offensé par le discours d'Octave, et demande d'entrer en conférence avec lui pour la défense de ses dieux. L'offre est acceptée. Minutius est pris pour arbitre et la dispute commence. Cécile exalte les dieux de Rome : il blâme les chrétiens de ce qu'ils adorent un Dieu invisible, inconnu et impuissant, qui sonde indiscrètement toutes les pensées, et qu'ils disent s'occuper en particulier de chaque mortel, comme s'il pouvait suffire à tout ; il leur reproche les

[1] Tatien, *Orat. contra Græcos*, n° 19, trad. du P. Prat, *Hist. de l'éclectisme alexandrin*, t. I.

infamies qui se commettent dans leurs assemblées et tourne en ridicule leurs maximes, leur pauvreté, leur idiotisme, leur doctrine sur la Providence, sur le jugement, et leurs cérémonies. — Quand Cécile, qu'on doit regarder comme l'organe des sentiments des philosophes païens, a fini de parler, Octave prend la parole. Il plaide avec éloquence la sainte cause du christianisme et jette tant de discrédit sur la religion païenne, que sans attendre le jugement de Minutius Félix, Cécile s'avoue vaincu, et embrasse la foi professée par ses deux amis. « Les abeilles n'ont « qu'un roi, dit Octave, et vous imaginez deux maîtres dans le « ciel. Quel est le consentement unanime de tous les peuples?

« Quand on tend les mains on ne nomme que *Dieu*. On dit : « *Dieu* est *grand*, *il* est véritable ; on dit encore : s'il plaît à « *Dieu*. C'est ainsi que parlent les hommes, et ce n'est pas tant « la voix d'un chrétien que la voix de la nature. Vous nous ac- « cusez de crimes dont vous êtes plus coupables que nous, puisque « ceux à qui vous prodiguez les honneurs de la divinité, se sont « souillés de ces crimes. Les chrétiens au contraire sont chastes « de corps et d'esprit. — Vous n'ignorez pas que les démons « en qui vous avez tant de confiance, sont souvent convaincus de « mensonge, et avouent eux-mêmes leurs impostures à la voix « des chrétiens. Que sont vos dieux? et quelle sorte de jugement « semblent en porter, sous l'inspiration naturelle de leur instinct, « les animaux dépourvus de raison? Les rats, les hirondelles, les « merles, connaissent que vos dieux sont privés de sentiment, « ne viennent-ils pas en effet se reposer sur eux, et si vous « n'aviez soin de les éloigner, ne viendraient-ils pas même faire « leur nid dans la bouche béante de vos divinités? Les araignées « ne couvrent-elles pas leur visage de leurs toiles, et n'êtes-vous « pas contraints de protéger les dieux que vous craignez ? »

Octave fait ressortir ensuite tout ce que présentent de grotesque et de criminel les diverses cérémonies païennes et montre la supériorité du culte chrétien, à ne considérer même que sa conformité à la raison. Il explique le mystère de la pauvreté et de la simplicité

chrétiennes, il dévoile l'admirable économie de la Providence dans le gouvernement du monde, et établit le dogme de la résurrection future sur deux preuves que Cécile ne peut rejeter : l'une qui est le cri universel de la nature vers une continuelle renaissance; l'autre qui est l'accord des sages les plus célèbres du paganisme [1].

Peu de temps avant Minutius Félix, la cause chrétienne avait rencontré dans saint Théophile et dans Hermias, d'habiles et éloquents défenseurs. Théophile plus grave, plus savant qu'Hermias, mais moins mordant, renferma dans ses profonds traités à Autolique, admirateur outré de la philosophie païenne, l'exposé apologétique de la religion, et la critique aussi raisonnée que moqueuse des superstitions du paganisme. Le titre du livre d'Hermias, indique sans détour les intentions de son spirituel auteur. L'*Irrisio philosophorum* est resté dans l'histoire de la littérature sacrée, comme un des plus ingénieux pamphlets, dont le bon goût, la finesse, le piquant ménagé avec une sage gradation, le succès enfin, n'ont point été surpassés par les écrivains satiriques des siècles suivants.

« Demandez aux philosophes, dit Hermias, ce que c'est que « l'âme. Démocrite vous répond que c'est un feu; les stoïciens « une substance aérienne; d'autres une intelligence; Héraclite « soutient que c'est le mouvement; tantôt on l'appellera un « souffle, une émanation des astres, ou, avec Pythagore un « nombre moteur, avec Hypon, une eau génitale; avec Dinarque, « une harmonie. Ceux-ci en font du sang, ceux-là un esprit.... « Les uns mettent son plaisir dans le bien, d'autres dans le mal; « d'autres enfin à n'être ni bien ni mal. Quant à la nature de « l'âme, l'âme, dit l'un, est immortelle; non, dit l'autre, elle « est condamnée à mourir. Selon celui-ci elle subsistera pendant « quelque temps, selon celui-là elle passera dans le corps d'une

[1] Voir Minutius Félix, *passim*, surtout chap. V, IX, XX, XXIV, XXVIII, XXXI, XXXIV

« bête. Oui, dit un autre, mais non pour y rester; ce sera pour « y subir trois transmigrations diverses...... Qui suis-je donc « au dire de ces docteurs? Celui-ci me fait immortel, quel « bonheur! celui-là mortel, quel sujet d'affliction! Un autre « me fait résoudre en atomes indivisibles. Me voilà eau, me « voilà air, me voilà feu : mais bientôt après, je ne suis plus « ni eau, ni air, ni feu, je deviens bête fauve ou poisson; je « suis de la famille des thons et des dauphins. Que je vienne à « m'examiner, j'ai peur de moi-même, je ne sais plus de quel « nom m'appeler, homme ou chien, loup, taureau, oiseau, « serpent, dragon ou chimère, tant il plaît à messieurs les philo- « sophes de me faire subir de métamorphoses diverses. Trans- « formé dans toutes les bêtes du monde : bêtes de terre, d'eau, « d'air, bêtes de formes différentes, bêtes sauvages ou domesti- « ques, muettes ou bruyantes, intelligentes ou brutes; je nage, « je vole, je m'élève dans les airs, je rampe, je cours, je « repose, et puis voilà encore Empédocle qui vient me faire plante.

« Que si les philosophes s'entendent si peu sur la nature de « l'âme, comment pourrai-je apprendre d'eux la nature des « dieux et du monde?.... Je vais à l'école d'Anaxagore : il y a, « me dit-on, une intelligence qui est le principe de tout, et « qui imprime le mouvement à la matière immobile. Voilà du « moins un philosophe dont je suis satisfait. Mais Parménide me « dit, que tout ce qui existe est un, infini, immobile : à quoi « m'en tenir? Je me range sous la bannière de Parménide qui « détrône Anaxagore. Mais qu'entends-je? C'est Anaximène qui « enfle sa voix et me crie que tout ce qui existe est de l'air, et « que cet air devient eau ou feu suivant son degré de condensa- « tion. Anaximène sera mon maître.

« Vous n'y entendez rien, s'écrie Empédocle. Les principes de « toutes choses sont la discorde et l'union. Je suis votre disciple, « ô Empédocle, Mais comment échapper à la célébrité d'Arché- « laüs qui démontre que l'universalité des choses provient du froid « et du chaud? Platon ose pourtant le contredire, et dans la pompe

« de son langage, il nous apprend que les principes de toutes « choses sont Dieu, la motion et l'idée. Aristote, disciple de Platon, « repousse l'aveu de son maître, et substitue à ces trois principes, « deux nouveaux principes, l'actif et le passif. Mais je n'en puis plus « à force d'être ballotté par ce flux et reflux d'opinions. Peut-être « que Démocrite me mettra sur la voie de la vérité. Les « principes de toutes choses, dit-il, sont le vide et le plein. Je « me rallierais au système de Démocrite, et je me résignerais « à rire avec lui, si le pleurèur Héraclite ne m'enseignait à son « tour, que le feu est la première cause.... De son côté, Épicure « demande grâce pour son beau système des atomes dont se « moque Cléante[1]. »

« Philosophes raisonneurs, conclut Hermias, je vous présente « cette légère exquisse de vos belles découvertes, soyez juges, « vous-mêmes : quels travers ! quelles honteuses contraditions ! « Nul point d'appui, rien de fixe ni d'intelligible dans vos sys- « tèmes, rien qui repose sur l'évidence et la raison. »

Moins spirituel, moins concis, moins incisif qu'Hermias, mais plus énergique, plus sérieux et plus savant, Tertullien fait rougir le paganisme philosophique, autant de son opposition irrationnelle au christianisme, que du ridicule inhérent à la théologie dont ce paganisme s'était déclaré le défenseur et le soutien.

Dans son second livre aux gentils, il attaque toute la théologie païenne. Il la saisit dans les ouvrages de Varron qui en étaient l'expression la plus scientifique et la plus vantée, et l'humilie sous l'autorité irrécusable du bon sens et sous les traits mordants de ses satires. C'est en vain que, pour accréditer le culte des dieux, Varron distingue les divinités reconnues par les philosophes, les divinités célébrées par les poëtes, et les divinités admises par le libre choix des nations. Qu'on lise en effet les écrits des philosophes et des poëtes, qu'on interroge la mémoire

[1] Hermias, *Irrisio gentilium philosophorum*, trad. du P. Prat, *Hist. de l'éclect. alex.*, t. I, p. 125 et suiv.

des peuples, et on verra que l'existence de ces divinités ne repose que sur des conjectures, des fictions ou les vaines fantaisies de l'ignorance. Tertullien groupe ensuite avec art dans un même cadre, tout ce que la poésie ou la renommée rapportent touchant la naissance des dieux de Rome, leur mariage, leur généalogie, leurs actions, et posant en contraste tous ces traits avec la notion pure, sainte, spirituelle et parfaite de la divinité, il conclut que les plus honnêtes et les plus savants des systèmes théologiques des partisans du paganisme, se réduisent dans la pratique à prostituer les honneurs divins aux plus indignes de leurs semblables.

Dans son Apologétique, écrit peu de temps après ses livres aux gentils, il s'attache d'abord à démontrer l'harmonie de la raison et des dogmes chrétiens. Il ne se contente pas de faire ressortir toute la force et l'autorité des miracles, l'authenticité et l'accomplissement des prophéties, l'autorité des Écritures, leur supériorité sur tous les écrits de l'antiquité et la valeur de leur témoignage irrécusable, il va chercher jusque dans les doctrines des philosophes les plus accrédités du paganisme, des armes qui doivent faire triompher la foi chrétienne des objections du paganisme lui-même.

Cette première période de la lutte du christianisme contre le philosophisme païen, se termine d'une manière saillante par le célèbre ouvrage d'Origène contre Celse. Origène appartient à la seconde période par son caractère, par la direction de ses travaux, et surtout par le rôle immense qu'il remplit dans l'histoire du Didascalée. Mais il se rattache à la première par la réfutation de Celse. Origène qui avait d'abord méprisé les frivoles railleries, l'insolente ignorance, et la dédaigneuse sophistique du Λόγος ἀληθής de Celse, convaincu que la plus persuasive apologie du christianisme était la sainte conduite de ceux qui le professaient, se laissa émouvoir par les instances de son ami Ambroise, et composa cette habile défense : « Il y déploie, dit Moehler, une « vaste érudition, une profonde pénétration, mais surtout une

« tranquillité d'âme qui se répand jusque sur le lecteur, et qui « provient du sentiment intime de la vérité et de sa supériorité « spirituelle. Cette tranquillité ne l'abandonne pas un seul in- « stant dans tous le cours de son ouvrage, et elle ne se laisse « point ébranler par la fureur passionnée de son adversaire[1]. »

Les éloges que l'antiquité prodigue à l'œuvre d'Origène indiquent assez son importance au point de vue de l'histoire du dogme. L'ouvrage de Celse était superficiel et sans suite ; mais la trame en était habilement ourdie par le sophisme et la mauvaise foi. Les docteurs chrétiens avaient d'abord dédaigné ce chef-d'œuvre de la haine, de l'ignorance et de l'imposture. Ils pensaient que les invectives de Celse trouveraient dans le bon sens public, leur jugement et leur condamnation. Les philosophes païens avaient mis à profit ce silence affecté, et depuis soixante ans, ils représentaient triomphalement le *Discours véritable* de Celse comme un défi devant lequel reculait le christianisme. L'ouvrage d'Origène, en renversant cette batterie qui abritait pour le paganisme une espérance de victoire, changea tout à coup les rôles. L'esprit méthodique d'Origène se fit violence afin de rendre plus palpable la défaite de Celse, et abjurant pour cette fois toute marche logique, il lança son génie à la piste de son volage adversaire, le poursuivant pas à pas dans les capricieux errements de ses objections et dans les faux-fuyants de ses sophismes.

Celse avait signalé, dans le christianisme, son origine barbare, son refus de laisser discuter ses dogmes et l'exigence d'une foi qui blessait les droits de la raison.

Origène répond que la vérité n'a pas de patrie, et que lors même qu'elle tirerait son origine d'une contrée barbare, un être raisonnable ne saurait pour cela lui contester sa valeur. Toute fameuse qu'est la philosophie grecque, le christianisme ne redoute pas d'entrer en discussion avec elle : il repose en effet sur des principes historiques dont l'évidence ne trouve de rivale

[1] Moelher, *Patrologie*, t. II, p. 102.

dans aucune science; et d'ailleurs, ses principaux dogmes ne sont pas des secrets pour les païens instruits. Celse reproche à la religion chrétienne de prendre la foi pour base; mais la foi n'est-elle pas le chemin le plus général, le plus simple et le plus court. N'est-elle pas le point de départ de toute science, et la philosophie elle-même ne la suppose-t-elle pas toujours? La foi des chrétiens n'est pas une opinion; elle a pour fondement la révélation divine, dont la garantie est la résurrection de Jésus-Christ, fait incontestable, fait public et qui ne peut être nié que par l'ignorance ou la mauvaise foi[1].

Celse s'était efforcé de discréditer par ses blasphèmes et ses ignobles invectives, la personne de Jésus-Christ et d'arracher de son front auguste l'auréole de sa divinité. Origène déploie toutes les magnificences de la théologie pour venger la gloire du divin fondateur de la religion chrétienne. Il démontre la sublime harmonie des deux Testaments qui réunissent dans un seul témoignage de sa divinité, la voix des figures et des promesses, celle des miracles et des prophéties[2], et expose le mystère touchant et la miséricordieuse économie de ses humiliations et de ses souffrances dont se scandalisait la fausse sagesse du sophiste épicurien[3].

Celse, préludant à la tactique de l'éclectisme dont nous parlerons dans la seconde période, reprochait au christianisme ses dissidences intérieures comme le résultat de la puissance destructive

[1] Origène, *Contra Cels.*, liv. I. A l'exemple de Celse et de ses éclectiques alexandrins, les philosophes éclectiques de notre époque mettent la philosophie au-dessus de la foi. « La philosophie est l'autorité des autorités, l'unique autorité... Ce que l'on ne comprend pas est, à notre raison, comme s'il n'était pas. » (Cousin, *Introd. au cours d'hist. de la philosophie*, t. IV; *Fragment philosoph.*)

« Les croyances. . se démontrent et l'on ne croit que ce que l'on voit. » (Damiron, *Cours de philos.*, *Essai sur l'hist. de la philosophie.*) Voyez aussi Bouillier, *Discours d'ouverture à la Faculté de Lyon.*

Nous verrons bientôt comment les saints Pères de l'école chrétienne d'Alexandrie établissaient l'ordre hiérarchique de la philosophie et de la foi.

[2] Origène, *Contra Cels.*, liv. II.

[3] Origène, *Contra Cels.*, liv. VII.

de ses principes, et après une comparaison dédaigneuse avec la beauté des mythologies païennes, il s'autorisait à conclure de l'ignorance et de l'immoralité prétendues des hommes, que le christianisme unissait à ses mystères, l'ineptie et la fausseté de ses doctrines.

Origène repousse ces calomnies en prouvant la puissance d'unité et de conciliation inhérente à la doctrine chrétienne; il défend le christianisme contre toute comparaison avec la mythologie grecque ou égyptienne, démontre sa *rationabilité* ou son harmonie avec les besoins intellectuels de l'homme, relève la sainteté de ses doctrines et de ses disciples, et le venge du prétendu scandale de sa propagation dans laquelle se manifestait visiblement l'influence de ses enseignements pour la moralisation des peuples[1].

Celse rejetait le dogme de l'Incarnation comme contraire à l'immutabilité de Dieu, et le christianisme comme opposé à l'institution divine de l'état politique. Il soutenait aussi contre l'absolutisme du nouveau culte, l'indifférentisme religieux, prétendant que toutes les religions, n'étant que des manières diverses de considérer le même objet, sont également bonnes, et qu'on ne doit repousser que les religions exclusives[2]. Origène démontre contre lui l'accord de la doctrine chrétienne de l'Incarnation avec

[1] Origène, *Contra Cels.*, liv. III.

[2] Ces doctrines impies ont été enseignées par le philosophisme moderne : « Un Dieu infini ne peut s'incarner. » Ferrari, *Essai sur le principe de la philosophie de l'histoire.* — Voyez aussi Damiron, *Essai sur l'hist. de la philos.;* Jouffroy, *Problem.*, Quinet. Avant eux, Benjamin Constant avait soutenu que la religion chrétienne n'était pas plus parfaite que les autres, puisque toutes les religions étaient également bonnes. — Voyez encore Bouillier, *Théorie de Kant.* — Nous verrons cet indifférentisme religieux professé à la veille de la chute définitive du paganisme occidental par Themistius et Symmaque, dans leurs célèbres, mais inutiles plaidoyers en faveur du culte païen. Sans professer avec autant de cynisme l'indifférentisme spéculatif, la *Revue des Deux-Mondes,* surtout par l'organe de M. de Rémusat, l'un de ses rédacteurs, manifeste une répulsion peu dissimulée contre toute religion exclusive.

ce que la raison enseigne sur l'immutabilité de Dieu, et fait voir la convenance de ce mystère. Il développe ensuite le plan providentiel de Dieu dans l'état politique du monde, et prouve même par la nature des rapports de la société politique avec la loi divine, que l'autorité de l'Etat n'est que conditionnelle, et qu'elle doit céder devant l'autorité absolue de la loi divine, enseignée par le christianisme.

Origène est bien éloigné d'admettre le principe d'indifférentisme de Celse. « Ce n'est point, dit-il, une vaine dispute pour des « mots et des formules. La religion des païens et la religion révé- « lée des chrétiens, sont au contraire opposées l'une à l'autre « jusque dans leurs principes fondamentaux. C'est donc de là « qu'il faut partir quand on veut les examiner. »

Celse avait rapproché l'*idiotisme* du langage apostolique des éloquentes spéculations des philosophes, et représenté Jésus-Christ et les prophètes comme des plagiaires malhabiles de Platon.

Origène ne refuse pas aux philosophes les éloges dus à leur mérite, mais il montre que sous la simplicité du langage qui rendait accessibles à toutes les intelligences les vérités du christianisme, les apôtres enseignaient une doctrine bien autrement sublime que celle de tous les philosophes, que dans les plus beaux élans de leur génie ceux-ci n'avaient pu atteindre qu'à certaines vérités connues de tous les chrétiens, et qu'ils les avaient encore dénaturées par l'obscurité ou la pompe de leur style, et démenties par l'inconséquence de leur conduite. Est-ce Moïse qui a puisé sa doctrine dans Platon, lui qui vivait longtemps avant ce philosophe? Paul a-t-il quitté ses tentes, Pierre sa barque, Jean ses filets pour étudier Platon? Quelle école de platoniciens a fréquentée Jésus-Christ[1]? Et comment une fausse interprétation

[1] De nos jours, on recherche *sérieusement* dans quelques chaires allemandes à quelle école fut formé le fondateur du christianisme. Le rationalisme est divisé sur cette question. On peut voir dans M. Matter, *Hist. universelle de*

de Platon aurait-elle produit les admirables révélations qu'ils nous ont transmises sur la divinité[1] ?

Celse avait vanté les oracles païens dans un but hostile aux prophéties dont il s'efforçait d'anéantir le témoignage, et il avait cherché à mettre en contradiction les deux Testaments. Origène, pour le confondre, entreprend cet examen approfondi de l'essence et de l'objet même des prophéties, et montre qu'elles n'ont rien de commun avec les oracles mensongers autant que ridicules que Celse veut leur opposer. Origène rattache ensuite les deux Testaments, en développant avec une grande supériorité le rapport de la loi Mosaïque avec le plan divin de l'univers et le christianisme, et du christianisme avec les besoins du genre humain depuis sa chute[2].

Celse s'imaginait avoir porté le coup mortel à l'absolutisme du nouveau culte et l'avoir déconcerté par un argument imprévu, en l'accusant de rendre les honneurs divins à Jésus-Christ et aux martyrs, et de mettre ainsi en pratique, par une contradiction flagrante, un polythéisme contre lequel il se montrait si intolérant[3].

Origène justifie le culte d'adoration rendu à Jésus-Christ, et explique comment la nature des honneurs décernés aux martyrs et aux anges, différant essentiellement du culte d'adoration, mettait à nu l'ignorance de Celse bien loin d'autoriser son injuste triomphe.

Dans la période que nous venons de parcourir, le christianisme eut à lutter contre une arme trop facilement maniable, celle d'un dédain inspiré par l'arbitraire, le préjugé et la passion.

l'Église chrétienne, t. I, les diverses opinions des savants d'outre-Rhin. Elles sont aussi impies que curieuses.

[1] Origène, *Contra Cels.*, liv. VI.

[2] Origène, *Contra Cels.*, liv. VII.

[3] On lit dans les *Nouv. Mélang.*, t. II, de M. Villemain : « Le culte des saints et des martyrs ramène parmi les peuples à une sorte de polythéisme local. » Nous regrettons que ces lignes aient été écrites par la même plume qui défendit naguère la religion et la papauté.

Il en triompha par un dédain plus rationnel qu'il appuya sur la base irrécusable du bon sens et des faits. Le retentissement qu'obtint le célèbre ouvrage d'Origène, décontenança le scepticisme dédaigneux de cette période de la lutte, et portait déjà par là même le premier coup à l'école naissante de l'éclectisme alexandrin, dont l'institution si hostile au christianisme signale une nouvelle période dans l'histoire des luttes de la foi chrétienne contre le philosophisme païen.

DESJARDINS.

LEIBNITZ ET M. SAISSET

FRAGMENT D'UNE ÉTUDE SUR L'OPTIMISME

I. *Essai de Philosophie religieuse*, par E. Saisset. 1859.

II. *Examen d'un problème de Théodicée*, par Th. Henri Martin. 1859.

III. *La Philosophie de Leibnitz*, par M. Nourrisson, professeur de logique au lycée Napoléon. 1860.

On n'a peut-être pas oublié qu'en 1845, époque déjà bien loin de nous, l'archevêque de Paris, qui s'appelait alors Denis-Auguste Affre, ayant entrepris de démontrer que le rationalisme contemporain, auquel était confié l'avenir de la jeunesse française, la livrait à la merci du doute et de l'incrédulité la plus alarmante; M. Saisset, dont le nom commençait à se faire jour en dehors de l'école normale, se porta défenseur de l'enseignement officiel. Le principal chef d'accusation était que la philosophie indépendante, n'ayant aucune conviction arrêtée touchant le dogme de la création, se trouvait par là même exposée, toutes les fois qu'elle cherchait le dernier mot des choses, à méconnaître la personnalité divine, et à glisser fatalement sur la pente du panthéisme : reproche fort grave assurément, mais qui, à cette date, ne devait plus surprendre personne[1].

[1] *Introduction philosophique à l'étude du Christianisme*, par Mgr l'archevêque de Paris. Cet écrit avait été précédé de plusieurs autres : *Mémoire sur l'enseignement philosophique adressé à la chambre des Pairs; Réponse au Ministre des cultes*, etc.

La réponse[1] fut calme, polie et, en quelque sorte, conciliante; dissimulant avec beaucoup d'habileté les côtés faibles de la doctrine incriminée, elle s'attachait à prouver que l'éclectisme universitaire, nullement hostile au christianisme, n'éprouvait d'ailleurs aucun embarras à trouver, dans les vérités dont il était en possession, une base solide aux lois de la morale et aux dogmes de la religion naturelle. Qui sait si le jeune professeur ne soupçonna pas alors l'éminent prélat d'avoir cédé quelque peu, dans cette controverse, au désir d'humilier une école rivale dont le principal tort, aux yeux du clergé, était sans doute la supériorité que lui assurait son monopole? Mais lorsque, trois années plus tard, il vit ce même prélat tomber au pied des barricades et donner sa vie pour son troupeau, il dut avoir meilleure opinion de son zèle, et peut-être même comprit-il que dans le cœur d'un évêque il est vraiment un intérêt qui domine tous les autres, celui des âmes rachetées par Jésus-Christ.

Quoi qu'il en soit, ces circonstances, que M. Saisset rappelle vaguement en tête de son dernier ouvrage, n'ont pas été sans influence sur ses travaux. « Ce déchaînement universel, dit-il (il venait de parler des mandements épiscopaux), ces violentes attaques, tantôt relevées comme un défi, tantôt repoussées comme une calomnie, me firent réfléchir. J'adorais la philosophie et je ne me sentais aucun goût pour le panthéisme. Je voulus savoir si j'allais au panthéisme sans m'en douter, et s'il était vraiment impossible de croire en Dieu et de rester philosophe[2]. »

Cette fois, mûri par quinze années d'étude et d'enseignement, il aborde résolûment la question de la personnalité divine. A-t-il entièrement réussi à la résoudre? c'est ce que nous allons voir. Mais nous n'entreprenons pas un examen détaillé de son livre, dont nous ne voulons nous occuper qu'en tant qu'il nous ramène à une question déjà entamée ici-même, celle de l'optimisme[3].

[1] *Le Christianisme et la Philosophie.* (*Revue des Deux-Mondes*, mars 1845.)
[2] *Essai de Philosophie religieuse*, avant-propos, p. II.
[3] Voir la livraison de septembre 1859.

Nous l'avons reconnu, entre l'optimisme et le panthéisme les affinités sont flagrantes. On ne s'étonnera donc pas de voir aussi le nom de Leibnitz placé en tête de cet article : c'est à Leibnitz que M. Saisset emprunte la plupart de ses principes, tout en y ajoutant ses propres hardiesses.

Enfin, pour ne rien négliger de ce qui pouvait jeter du jour sur cette discussion, nous avons cru devoir attirer l'attention de nos lecteurs sur deux autres écrits, le premier dû à M. Nourrisson, le second à M. Th. Henri Martin. Un mot seulement sur chacun de ces livres.

Si M. Nourrisson se montre favorable à l'optimisme, c'est moins, ce nous semble, par suite d'une conviction personnelle bien prononcée que par fidélité à la consigne de l'école. Au reste, il ne dissimule pas, et nous l'en félicitons hautement, que son symbole n'est pas renfermé dans la *profession de foi du vicaire savoyard*. Son livre est un bon livre, bien que nous trouvions un peu excessif l'éloge de M. Damiron : « qu'on y connaît Leibnitz par Leibnitz et peut-être mieux que par Leibnitz [1]. »

M. Th. Henri Martin, l'honorable doyen de la faculté des lettres de Rennes, est assez connu et comme philosophe et comme chrétien ; qu'il nous suffise de rappeler, entre autres services rendus à la religion et à la morale, son excellent livre sur la *Vie future*. Son *Examen d'un problème de Théodicée*, dont la doctrine est irréprochable, réunit tous les éléments d'une solide réfutation de M. Saisset. Pourrions-nous ne pas marcher d'accord avec un si digne défenseur de la verité [2] ?

[1] *Rapport sur le concours touchant la philosophie de Leibnitz.* Académie des sciences morales.

[2] Nos lecteurs savent sans doute que le livre de M. Saisset et celui de M. Nourrisson ont été couronnés, le premier par l'Académie française, le second par l'académie des sciences morales. Ajoutons que cette dernière académie a entendu, dans une de ses séances, la lecture du substantiel écrit de M. Martin, et qu'elle a fait preuve d'une louable impartialité en respectant des convictions qui ne sont pas sans doute celles de la plupart de ses membres.

La discussion étant ouverte sur le terrain où nous nous engageons, nous avons à cœur de tenir compte des travaux qui nous y ont précédé. Mais il nous faut avant tout remonter à Leibnitz, qui apporte au système que nous combattons le poids d'une immense autorité.

Certes, l'illustre auteur de la *Théodicée* et de l'admirable discours sur la *Conformité de la Foi avec la Raison* ne se doutait pas que, dans ces mêmes écrits, il allait fournir des armes à ceux qui amoindrissent le rôle de la Providence dans le monde et qui rejettent le surnaturel. S'il avait prévu ce résultat, comme il aurait sacrifié de grand cœur ses ingénieuses théories !

A un autre point de vue, M. Saisset nous semble, lui aussi, sous l'empire d'une illusion non moins regrettable. Sans doute il combat de toutes ses forces la monstrueuse erreur du panthéisme ; mais en même temps, lorsqu'il veut que le monde, pour être digne de Dieu, soit éternel et infini, que fait-il autre chose que de tendre la main aux panthéistes ? A Dieu ne plaise que nous suspections sa bonne foi ; mais nous ne saurions l'absoudre du reproche d'imprudence. « Quand les croyances sont chancelantes, observe judicieusement M. Martin, quand la philosophie est négligée, et quand en même temps un panthéisme vague se répand de tous côtés et sous toutes les formes, alors, c'est-à-dire aujourd'hui, il faut bien se garder, après avoir combattu cette grande aberration, de s'engager soi-même et d'engager les autres sur une pente qui y conduit. »

I

SYSTÈME DE LEIBNITZ.

La philosophie de Leibnitz est un dédale dont nous pouvons nous dispenser de dérouler ici le fil conducteur, d'autant plus que M. Nourrisson s'est très-honorablement acquitté de cette

tâche. Il n'est pas nécessaire pour notre objet que nous insistions sur les diverses théories du philosophe de Hanovre, sur la monadologie, par exemple, sur l'harmonie préétablie, sur l'identité des indiscernables, autant de parties d'un tout très-bien lié sans doute, mais auquel elles ne se rattachent que comme corollaires, si bien que les partisans de l'optimisme ont pu les rejeter sans la moindre inconséquence. Le seul principe dont nous ne puissions faire abstraction, parce qu'il domine véritablement le système tout entier, c'est le principe de la raison suffisante. Il trouvera sa place dans le cours de cette étude.

Remarquons-le bien : l'optimisme, s'il était le vrai, ne pourrait se démontrer qu'*a priori*, et il faudrait le déduire de la nature même de Dieu. Aussi est-ce par cette voie que Leibnitz y arrive. Quand il a posé Dieu, cause nécessaire et intelligente des choses contingentes, il se demande pourquoi ce monde existe préférablement à une infinité d'autres mondes également possibles, et, comme il s'exprime, « également prétendants à l'existence. » Voici sa réponse :

« Or cette suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. Car, comme un moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle à un bien plus grand; et il y aurait quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avait moyen de mieux faire. Et comme dans les mathématiques, quand il n'y a point de *maximum* ni de *minimum*, rien enfin de distingué, tout se fait également, ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout[1], on peut dire de même en matière de parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée que les mathématiques, que s'il n'y avait pas le meilleur (*optimum*) parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun. J'appelle *monde* toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plu-

[1] Nous ne nous chargeons pas de justifier cet axiome au point de vue mathématique, ce qui a paru difficile à de plus habiles que nous.

sieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou, si vous voulez, pour un *univers*. Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières, et qu'il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison[1]. »

C'est bien là l'optimisme absolu, et l'on sent que l'auteur de la *Théodicée* attribue à son raisonnement toute l'évidence d'une démonstration mathématique. Ce principe une fois établi *a priori*, il faudra bien, bon gré, mal gré, que les faits s'y accommodent. Le reste n'est plus qu'affaire de détail, et les explications ultérieures que l'illustre penseur a bien voulu nous donner sont de pure surérogation. Comment s'étonner qu'il y laisse un certain vague, et qu'il y déploie, comme en se jouant, les ressources inépuisables d'une heureuse imagination?

On se rappelle ce curieux passage des *Entretiens* de Malebranche. Là aussi, pour rendre l'univers digne de Dieu, on veut qu'il soit le meilleur possible, et comme ce point semble embarrassant, un des interlocuteurs, Ariste, frappé tout à coup comme d'un trait de lumière, s'écrie : « Faisons le monde infini! composons-le d'un nombre infini de tourbillons! » Mais le sage Théodore l'arrête, et ne veut pas qu'on donne au monde rien qui approche des attributs divins. On sait comment Malebranche lève la difficulté : par l'Incarnation, qui *tire l'univers de son état profane*, et le rend, par quelque chose de divin, digne de la complaisance divine[2].

Or Leibnitz, lui aussi, s'est dit : « Faisons le monde infini! » et quoiqu'il connût, aussi bien que Malebranche, l'écueil du pan-

[1] *Essais de Théodicée*, Ire partie, n° 8. — Pour la *Théodicée*, nous citons l'édition de Lausanne, 1760; pour les autres œuvres, celle de Dutens et les diverses publications de M. Foucher de Careil.

[2] Voyez, *Neuvième Entretien*, IV.

théisme, il crut ne devoir pas s'arrêter, encouragé sans doute par l'usage tout nouveau qu'il venait de faire de la notion de l'infini dans les mathématiques. Voici comment il s'exprime encore dans sa *Théodicée*[1] :

« Quelqu'un dira qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui se peut dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel, se devant étendre par toute l'éternité future, est un infini. De plus, il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de matière, à cause de la division actuelle du *continuum* à l'infini. Et l'infini, c'est-à-dire l'amas d'un nombre infini de substances, à proprement parler, n'est pas un tout; non plus que le nombre infini lui-même, duquel on ne saurait dire s'il est pair ou impair. C'est cela même qui sert à réfuter ceux qui font du monde un Dieu, ou qui conçoivent Dieu comme l'âme du monde; le monde ou l'univers ne pouvant pas être considéré comme un animal ou comme une substance. »

A ces explications, l'ingénieux philosophe en ajoute de plus séduisantes encore, quoique parfois passablement obscures. Tantôt il affirme que chaque corps organique vivant est une espèce de machine divine, dont les moindres parties sont machines jusqu'à l'infini; tantôt, que chaque portion de la matière est non-seulement divisible, mais encore actuellement divisée à l'infini. Puis son imagination s'enflamme, et l'univers tout entier lui apparaît peuplé de vivants, d'animaux, *d'entéléchies*, d'âmes; chaque portion de la matière est un jardin plein de plantes, chaque goutte d'eau un vivier plein de poissons. Tout est plein, s'écrie-t-il, point de vide! partout des formes! *Non est vacuum formarum*[2].

[1] IIe partie, no 195.

[2] Sur ce dernier point, il faut lire la critique de Ch. Bonnet, grand admira-

Je ne me charge pas de déterminer le sens de chacune de ces expressions, ni de mettre Leibnitz d'accord avec lui-même. Il est étonnant que M. Saisset, qui s'appuie sur les textes que j'analyse, et qui les cite fort au long, n'ait pas jugé à propos de les éclaircir.

Mais, si le monde est infini, est-il aussi éternel? Oui, répond M. Saisset; et il prétend que cette doctrine avait les préférences de Leibnitz[1]. L'autorité qui s'attache à un si grand nom nous engage à examiner la chose de plus près.

II

LEIBNITZ EST-IL POUR L'ÉTERNITÉ DU MONDE?

Il est très-vrai que Leibnitz a curieusement agité cette question dans sa correspondance avec Bourguet, et que, ramenant le problème à trois hypothèses, dont chacune implique à la fois une solution sur la durée du monde et une autre sur sa perfectibilité, il s'est demandé à laquelle des trois on devrait s'arrêter « par la pure raison. » Ces hypothèses, auxquelles il a cherché des symboles dans la géométrie, sont celles du rectangle, de l'hyperbole et du triangle.Le rectangle, dont sans doute deux côtés parallèles sont rejetés à l'infini, lui représente un univers sans commencement ni fin, et où, bien qu'il y ait du changement, il n'y a pas de progrès. L'hyperbole, par ses deux branches qui ne rencontrent leurs asymptotes qu'à l'infini, est l'image d'un monde dont la durée est également infinie dans les deux sens, mais différent du premier en ce qu'il est soumis à la loi d'un progrès indéfini, ce que figurent les ordonnées indéfiniment croissantes de cette courbe. Enfin le triangle, par son sommet, indique le com-

teur de Leibnitz pourtant. (*Recueil de divers passages de Leibnitz sur la survivance de l'animal.*)

[1] *Essai de Philosophie religieuse,* p. 212-217.

mencement des choses, tandis que sa base, toujours croissante à mesure que ses deux côtés se prolongent, exprime le progrès indéfini. De là ces expressions singulières, souvent répétées dans cette correspondance : *Si le rectangle avait lieu*, etc. *Si le triangle avait lieu*, etc. Traduisez : *Si le monde, ayant une durée infinie, était toujours d'une perfection égale. Si le monde, ayant commencé, croissait indéfiniment en perfection.* Or Leibnitz revient plusieurs fois à chacune de ces hypothèses, et nous ne voyons pas qu'il accorde une préférence marquée à celles du rectangle et de l'hyperbole, qui répondent l'une et l'autre à l'idée de l'éternité.

D'ailleurs, il ne faut pas l'oublier, Leibnitz, quoi qu'en dise M. Saisset [1], était avant tout orthodoxe; on sait les efforts qu'il fit pour mettre ses idées sur la matière d'accord avec le dogme de la présence réelle. Comment supposer que sur un point aussi important que celui-ci, il ait heurté de front les enseignements du christianisme? Il a pu discuter ce problème au point de vue de la pure raison, sans, pour cela, hésiter sur la solution définitive; d'illustres théologiens lui en avaient donné l'exemple. Il lui semblait que de la notion de contingence, inhérente à l'être créé, on ne peut pas déduire rigoureusement que cet être a commencé. « La suite des choses, écrivait-il à Bourguet, est toujours contingente, soit qu'il y ait eu un commencement ou non [2]. » Bourguet soutenait la thèse contraire. Et comme il représentait à son habile antagoniste que l'existence du monde est successive, et que toute succession suppose un premier instant, c'est-à-dire un commencement : « Je voudrais bien savoir, répondait Leibnitz, comment on peut démontrer que toute succession renferme un premier instant [3]. » Voilà le gant hardiment jeté. Bourguet a-t-il su le relever? peut-être : il est regrettable que cette partie de leur correspondance ne nous ait pas été conservée. Quoi qu'il en soit, je ne vois dans toutes ces lettres qu'une argumentation à la manière de

[1] V. *Revue des Deux-Mondes*, 15 décembre 1860.
[2] Dutens, t. II, p. 333.
[3] Dutens, t. II, p. 327.

l'école; dans Leibnitz qu'un dialecticien exercé, qui ne veut se rendre qu'à l'évidence et qui dispute le terrain pied à pied; mais rien de tout cela ne nous autorise à penser qu'il *inclinait à faire le monde éternel.*

Voilà pour les lettres à Bourguet. Partout ailleurs, il ne met jamais en question si le monde a commencé, et, lorsqu'il parle de sa durée, il distingue très-soigneusement entre l'éternité *a parte ante* et l'éternité *a parte post*, la seule qu'il lui attribue. C'est ainsi que dans sa *Théodicée*, il affirme que l'univers, « se devant étendre *par toute l'éternité future*, est un infini [1] ». Il n'a garde de parler de *l'éternité passée*, expression qui, selon nous, implique contradiction. Dans sa discussion avec Clarke, la même distinction est très-fidèlement observée. Veut-il réduire son adversaire à l'absurde? Il s'efforce de lui prouver qu'en partant de ses principes on irait à conclure l'éternité du monde. Clarke disait: « Vous prétendez que Dieu ne fait rien sans raison suffisante; en vertu de quelle raison suffisante s'est-il donc déterminé à faire commencer le monde à tel point du temps, et pourquoi ne l'a-t-il pas créé mille ans plus tôt?» A cela Leibnitz répondait que le temps séparé des choses n'étant pas un être absolu, mais une chose idéale, on ne pouvait demander pourquoi Dieu n'a pas créé le monde mille ans plus tôt. « Car le temps n'étant que ce rapport des successions, ce serait la même chose, et la différence ne consiste que dans une fiction mal entendue. Autrement il faudrait avouer que Dieu aurait fait quelque chose sans raison; ce qui étant une absurdité, il faudrait recourir à l'éternité du monde [2].» Et comme Clarke le pressait sur ce que Dieu ne pouvant, suivant lui, donner des bornes à la quantité de la matière, il n'en pouvait non plus donner à sa durée; en sorte que le monde serait infini et éternel *nécessairement et indépendamment de Dieu* [3] : — « De l'étendue à la durée, répliquait Leibnitz, *non valet consequen-*

[1] *Théodicée*, n° 195.
[2] *Lettres à Bourguet.* Dutens, t. II, p. 337.
[3] Voir quatrième réplique de Clarke, n° 21. *Ibid.*, p. 138.

tia. Quand l'étendue de la matière n'aurait point de bornes, il ne s'ensuit pas que sa durée n'en ait pas non plus, pas même en arrière, c'est-à dire qu'elle n'ait point eu de commencement. Si la nature des choses, dans le total, est de croître uniformément en perfection, l'univers des créatures doit avoir commencé; ainsi il y aura des raisons pour limiter la durée des choses, quand même il n'y en aurait point pour en limiter l'étendue. De plus, le commencement du monde ne déroge point à l'infinité de sa durée *a parte post*, ou dans la suite; mais les bornes de l'univers dérogeraient à l'infinité de son étendue. Ainsi il est plus raisonnable d'en poser un commencement que d'en admettre des bornes; afin de conserver dans l'un et dans l'autre le caractère d'un auteur infini[1]. » Si ces paroles ont un sens, elles signifient que Leibnitz est très-éloigné de vouloir faire le monde éternel. Nous sommes donc forcé de nous séparer sur ce point de M. Saisset, trop enclin d'ailleurs à mettre ses propres théories sous un si haut patronage.

Mais qu'est-ce donc maintenant que l'*infini* de Leibnitz? Quoi! l'univers, selon lui, « se devant étendre par toute l'éternité future, est *un infini!* » Appelle-t-il donc *infini* ce qui est susceptible de recevoir toujours de nouveaux accroissements? Il est certain qu'en bien des cas, il n'en demande pas davantage. De là ces expressions qui lui sont familières: « *Tout dans l'univers va à l'infini.* » Aller à l'infini et être infini, ce sont pourtant deux choses bien différentes, disons mieux, contradictoires. Mais Leibnitz les a confondues. Ah! je vois d'où vient son illusion : l'infini mathématique l'a ébloui, et, ravi des solutions dont il lui était redevable en géométrie, il a voulu le transporter dans les régions de la métaphysique, oubliant que là il n'y a qu'un seul infini, parfaitement un, parfaitement simple, sans limites d'aucune sorte et par là même souverainement déterminé, qu'on ne peut soumettre aux lois du calcul et qui se prête mal aux jeux d'une ima-

[1] Controverse avec Clarke, cinquième écrit de Leibnitz, n° 74. *Ibid.* p. 159.

gination poétique. Lorsque ce grand homme, séduit par sa merveilleuse découverte, se met à poursuivre l'infini tantôt dans une série de nombres abstraits, tantôt dans un grain de poussière ou dans une goutte d'eau, n'est-il pas évident qu'il s'égare? Si brillant qu'il soit alors même, nous ne voulons pas le suivre dans cette voie, préférant à tous les éclairs du génie la lumière pure et sereine de la vérité.

Il est temps de nous expliquer sur l'infini en nombre, en durée, en étendue, trois questions qui, à vrai dire, n'en font qu'une et qui ne peuvent recevoir qu'une seule et même solution. Car, la durée et l'étendue étant composées de parties, attribuer à l'univers une durée infinie, une étendue infinie, c'est affirmer un nombre actuellement infini. Si donc un tel nombre est chose contradictoire, le monde éternel et infini de M. Saisset est atteint de la même contradiction, et le système qui repose sur cette fragile hypothèse croule par la base.

III

DU NOMBRE INFINI.

« La métaphysique de l'infini, a dit d'Alembert, est totalement inutile au calcul différentiel[1]. » Paroles que les géomètres modernes ne seront probablement pas tentés de contredire. La question qui nous occupe n'est donc pas du ressort des mathématiques ; c'est à la philosophie qu'il appartient de la résoudre. Plus d'une fois, cependant, il s'est rencontré des savants, également exercés dans l'un et l'autre genre de spéculations, qui se sont demandé, comme nous, si la notion d'un nombre actuellement infini ne renferme aucune contradiction et peut être acceptée par la raison. Fontenelle, seul, je crois, s'est prononcé pour l'affirmative. A Fontenelle on peut opposer avec avantage Galilée,

[1] *Encyclopédie*, art. *Différentiel.*

d'Alembert, Boscowich, Montucla, et, nous le verrons bientôt, Leibnitz lui-même, qui a bien pu se laisser un instant surprendre, mais qui, en dehors de toute vue systématique, de toute ardeur de dispute, n'en jugeait pas autrement que ces excellents esprits. Le cardinal Gerdil, dans deux écrits que l'on pourra consulter avec fruit [1], a solidement réfuté Fontenelle, et d'Alembert déclarait *faux et tendant à jeter du doute sur les vérités géométriques*, les principes à l'aide desquels son ingénieux prédécesseur à l'Académie s'efforçait de faire accepter son paradoxe. Il faut lire là-dessus l'intéressant opuscule de M. Th. Henri Martin, qui défend, comme on s'y attend bien, la même thèse que Gerdil, et auquel nous n'avons à reprocher qu'un trop grand luxe de démonstration. Peut-être aussi les hommes du métier trouveront-ils qu'il a parfois manqué d'exactitude dans l'emploi de certaines formules mathématiques, dont, à la rigueur, il aurait pu se passer.

Il nous semble que cette question est de celles qu'il suffit de poser pour les résoudre, et que, par conséquent, il ne faut pas aller chercher bien loin une évidence qui se rencontre, pour ainsi dire, dès le premier pas.

Qu'est-ce que l'infini? c'est quelque chose de tel qu'on ne puisse rien concevoir de plus grand. Essayons donc de nous former l'idée d'un nombre tel qu'il ne s'en puisse concevoir de plus grand : nous voyons tout d'abord que c'est impossible. Si grand que soit un nombre, en y ajoutant une ou plusieurs unités, on pourra toujours en obtenir un autre plus grand, susceptible à son tour de nouveaux accroissements, et ainsi de suite, à l'infini. La possibilité de croître indéfiniment est donc de l'essence même du nombre; d'où il suit qu'un nombre actuellement infini, c'est-à-dire excluant cette possibilité, est chose contradictoire. Voilà un raisonnement à la vérité bien simple, mais c'est par cela même qu'il vaut, et il me semble qu'il est difficile, pourvu

[1] *Essai d'une démonstration mathématique contre l'existence éternelle de la matière, etc;* et *Mémoire de l'infini absolu considéré dans la grandeur.* Tomes IV et V de ses *Œuvres.* Rome, 1806.

qu'on y prête quelque attention, de ne pas se rendre à son évidence.

Presque toutes les erreurs en cette matière viennent de ce que l'on confond deux choses pourtant bien différentes, l'*indéfini* et l'*infini*. Qu'est-ce donc que l'indéfini ? C'est, répondrai-je avec M. Martin, une grandeur qui, n'ayant aucune limite fixe, peut croître ou décroître toujours. Par exemple, la série des nombres entiers : 1, 2, 3, 4, etc., à l'infini, est une grandeur *indéfiniment* croissante. C'est évidemment de cette sorte de grandeur que Leibnitz voulait parler lorsqu'il supposait l'existence d'un *nombre infini*, « *duquel on ne saurait dire s'il est pair ou impair* [1]. »

Cela ne peut s'entendre en aucune manière, d'un nombre actuel, déterminé, lequel, si grand qu'on l'imagine, étant composé d'unités, est toujours nécessairement pair ou impair. Mais cela peut s'appliquer, d'une certaine façon, à une série indéfinie, dont les termes, à mesure qu'elle se développe, sont alternativement pairs et impairs, sans jamais être définitivement ni l'un ni l'autre. Leibnitz, en cet endroit, a donc confondu l'indéfini avec l'infini.

Les propriétés d'une série de cette espèce, rapprochées de celles qu'il faut bien attribuer au prétendu nombre infini, vont nous faire de nouveau toucher au doigt ce qu'il y a d'essentiellement contradictoire dans cette dernière notion.

S'il y avait un nombre infini, — tout nombre pouvant être considéré comme l'un des termes d'une série ayant pour premier terme l'unité, — une série indéfiniment croissante pourrait, de terme en terme, s'élever jusqu'à lui ; mais une fois qu'elle l'aurait atteint, elle ne pourrait pas le dépasser, puisque, d'après l'hypothèse, il n'y aurait au-dessus de lui aucune grandeur possible. Ainsi, une série allant à l'infini aurait un dernier terme; con-

[1] « L'infini, c'est-à-dire l'amas d'un nombre infini de substances, à proprement parler, n'est pas un tout; non plus que le nombre infini, duquel on ne saurait dire s'il est pair ou impair. » *Essais de Théodicée*, IIe partie, n° 195.

séquence absurde, à laquelle, malgré l'extrême souplesse de son esprit, Fontenelle lui-même n'a pas su échapper.

Écoutez maintenant Leibnitz rendu au calme de sa pensée et ne cherchant plus à mettre à quartier un adversaire :

« On s'embarrasse dans les séries de nombres qui vont à l'infini. On conçoit un dernier terme, un nombre infini ou infiniment petit ; mais tout cela ne sont que des fictions. Tout nombre est fini et assignable, toute ligne l'est de même, et les infinis ou infiniment petits n'y signifient que des grandeurs qu'on peut prendre aussi grandes ou aussi petites que l'on voudra, pour montrer qu'une erreur est moindre que celle qu'on a assignée, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune erreur [1]. »

A la bonne heure! on reconnaît là le vrai philosophe et le grand géomètre, inventeur du calcul infinitésimal. Ce langage, que la science moderne ne désavoue pas [2], nous dispensera de donner, sur l'usage de l'infini dans les mathématiques, des éclaircissements qui eussent peut-être manqué de précision et, à coup sûr, d'autorité.

IV

DE LA DURÉE ET DE L'ÉTENDUE INFINIES.

Une première erreur, c'est, on l'a vu, de confondre l'indéfini avec l'infini; mais on commet une autre erreur, non moins grave, lorsque l'on comprend sous cette notion de l'indéfini des réalités concrètes, des existences.

Tout ce qui existe est parfaitement déterminé et ne comporte en soi rien d'indéfini. Il n'y a donc place pour l'indéfini ni dans le présent, ni dans le passé : l'avenir seul lui est ouvert. L'avenir

[1] *Discours de la conformité de la Foi avec la raison*, n° 70.

[2] Nous en avons pour garant un géomètre éminent, membre de l'académie des sciences.

enferme dans son sein et cache à nos regards bornés des possibilités indéfinies, dont les unes seront appelées à l'existence, tandis que les autres resteront à jamais ensevelies dans le néant. Mais, à mesure que les premières se réalisent et qu'elles apparaissent sur le théâtre de l'univers, elles tombent, pour n'en plus sortir, sous la loi de la détermination. Elles revêtent alors tous les caractères, toutes les limites du fini; car, pour des êtres réels et concrets, entre le fini et l'infini il n'y a pas de milieu, il faut que l'on soit l'un ou l'autre, et une troisième manière d'être, qui correspondrait à l'indéfini, est une chimère analogue, ce semble, à celle de ces esprits tristement égarés qui font de l'être et du néant un monstrueux et contradictoire *Devenir*.

Quand donc la limite des choses nous échappe, ce qui arrive si souvent, l'indétermination alors n'est pas dans les choses, mais dans notre esprit, et nous commettrions la double erreur qui vient d'être signalée, si, nous prévalant de notre ignorance, nous considérions comme infini ce qui dépasse la faible portée de nos sens et de notre intelligence.

Il faut le dire : Leibnitz, aussi bien que Descartes, a été plus d'une fois sous l'empire de cette illusion, et l'on ne peut expliquer que par là les obscurités, les contradictions où il est tombé. D'abord il lui arrive de supposer qu'il y a lieu à l'indéfini dans la création, et puis, cet indéfini, il le nomme infini. Cette double erreur, on le conçoit, suffit pour le mener loin.

On dit que jadis on agitait parfois cette question dans les écoles, savoir, si le nombre des étoiles est pair ou impair. Vaine dispute, sans contredit, et qui ne pouvait aboutir à aucun résultat. Mais, à part l'absurdité de chercher dans un argument *a priori* la solution d'un pareil problème, on n'avait pas tort de supposer que le nombre des étoiles est pair ou impair, puisqu'il est nécessairement l'un ou l'autre. J'en dirai autant, — si écrasante que soit cette pensée pour notre débile imagination, — du nombre des éléments indivisibles, — car il en faut bien admettre de tels, — qui entrent dans la composition du monde matériel :

ce nombre, affirmons-le sans crainte, est nécessairement pair ou impair; lequel des deux? Dieu le sait, lui qui a tout fait avec poids, nombre et mesure; mais prétendre que ce nombre est *indéfini*, qu'est-ce autre chose que dépouiller les êtres des caractères de l'existence actuelle et leur attribuer ce qui ne peut convenir qu'au possible?

Ces principes une fois admis, — et il nous semble bien difficile de les contester, — on entrevoit déjà ce qu'il faut penser de l'infini en étendue et en durée. On a beaucoup disputé sur ces deux notions, l'étendue et la durée, ou, pour user de termes plus généraux, l'espace et le temps. La controverse entre Clarke et Leibnitz est célèbre entre toutes. Nous pensons avec Leibnitz, contre Clarke, qu'il n'y a point d'espace en dehors de l'étendue des corps, point de temps en dehors de la durée des êtres successifs. Si nous concevons l'espace et le temps comme illimités, c'est parce qu'il est possible d'en reculer indéfiniment les limites en ajoutant toujours des corps à des corps, et à des successions d'êtres ou d'événements, des successions nouvelles. Mais nous ne raisonnons pas ici sur des abstractions; nous parlons du temps réel, de l'espace réel, qui correspondent à la durée totale des êtres successifs et à l'étendue de tous les êtres matériels dont se compose l'univers. Or le temps et l'espace ainsi déterminés se mesurent; et parce que toute mesure fixe peut être prise pour unité et répétée autant de fois que l'on veut, quelle que soit la grandeur de ce temps et de cet espace, elle peut être représentée par des nombres. On ne contestera pas ceci : évaluer en nombres les différentes grandeurs du temps et de l'espace, c'est une opération qui nous est familière et que nous n'avons garde de considérer comme purement subjective, car d'innombrables expériences nous ont appris qu'elle est fondée sur la réalité extérieure et sur la nature même des choses.

Maintenant, que l'on choisisse pour le temps et pour l'espace une unité de grandeur, n'importe laquelle; répétée autant de fois qu'il est nécessaire, elle pourra servir à mesurer toute la durée

passée, toute l'étendue réelle du monde à un instant donné; deux quantités, en elles-mêmes, parfaitement déterminées. Il y aura donc un nombre pour exprimer la totalité actuelle du temps et de l'espace. Que ce nombre puisse nous être connu, je n'ai garde de l'affirmer; mais enfin il y aura un tel nombre. Or, je le demande, ce nombre de quelle espèce sera-t-il? Sera-ce un nombre indéfini? Mais, outre qu'il n'y a pas lieu à l'indéfini là où il n'est question que d'existences passées ou présentes, supposé que telle soit la réponse, nos adversaires n'y gagneraient rien, puisque l'indéfini n'est pas l'infini. Ce nombre, alors, sera-t-il infini? Mais le nombre infini est une chimère. Reste que ce soit un nombre fini : la conséquence est nécessaire, car on ne peut imaginer une quatrième espèce de nombre. Mais par là se trouve exclue l'hypothèse d'une durée et d'une étendue infinies. La raison, éclairée par la simple analyse des termes, — en présence du dogme de la création, sans lequel rien ne s'explique, — proclame donc que l'univers à eu un commencement et qu'il a des bornes.

D'autres voies également sûres pourraient conduire à la même conclusion. Sur l'étendue, voici comment je raisonne :

Aussi loin qu'il y a de l'étendue, il y a des corps susceptibles de se mouvoir. Eh bien, je suppose qu'un corps, partant de l'infini, soit entraîné vers moi, animé d'une vitesse quelconque. Je ne demande pas quand il arrivera ; on me répondrait qu'il n'arrivera jamais, ce qui est d'accord avec l'axiome : *Infinitum non est pertransire*. Mais je demande si ce corps, parcourant un espace fini, approchera de moi ou n'en approchera pas. Il faut bien que ce soit l'un ou l'autre. Or, s'il approche, c'est preuve qu'il n'était pas parti de l'infini. Car, dès qu'il approche, il n'y a plus entre lui et moi qu'une distance moindre que l'infini, laquelle, ajoutée à la distance finie qu'il a parcourue, n'égale pas l'infini. On est donc forcé de répondre que ce corps, après avoir parcouru une partie de la distance qui le séparait de moi, n'est pourtant pas plus près de moi. Comment échapper à cette absur-

dité ? En disant que dans les espaces infinis les notions ordinaires de choses ne sont plus applicables ? Mais alors ce monde que l'on ajoute à celui que nous connaissons n'a plus avec lui rien de commun, et ce n'est, à vrai dire, qu'un fantôme de monde.

On raisonnera de même sur la durée. Si la succession d'êtres ou d'événements qui a précédé l'instant présent était partie de l'infini, cet instant n'aurait jamais eu son tour : il aurait dû attendre pour naître qu'une éternité fût écoulée [1] !

Autre difficulté. Cet instant, qui n'est déjà plus, va-t-il accroître la somme du passé ? Si l'on répond oui, j'en conclus qu'un passé infini est devenu plus grand ; mais si la réponse est négative, il s'ensuit que les instants écoulés ne peuvent plus s'additionner et faire nombre, et que c'est pure illusion de distinguer dans le passé du plus et du moins.

Le lecteur peut en faire lui-même l'expérience : en partant de ces deux hypothèses, on ne peut faire un pas sans rencontrer, je ne dis pas des difficultés, mais des contradictions réelles et palpables.

Cependant certains esprits se laissent ébranler par je ne sais quelle parité qu'ils croient apercevoir entre l'éternité future et l'éternité passée. « Puisque la première ne répugne pas, disent-ils, pourquoi la seconde répugnerait-elle? De part et d'autre, c'est une même durée infinie. » Mais voilà précisément où est l'illusion : c'est de mettre dans l'avenir une durée *infinie* qui n'appartient pas plus à l'avenir qu'au passé. Non, jamais il ne sera vrai de dire qu'une durée infinie est accomplie, car alors l'éternité serait close. Que les siècles s'ajoutent aux siècles par milliers et par millions, à quelque instant de la durée qu'on regarde en arrière, on trouvera toujours que la somme du passé est finie. La durée croît indéfiniment, c'est-à-dire qu'elle tend à

[1] *Une éternité actuellement écoulée !* C'est la supposition de Clarke, *Traité de l'existence de Dieu*, t. I, ch. II. Le cardinal Gerdil réprouve avec raison cette manière de parler.

l'infini sans jamais y atteindre ; voilà ce que nous nommons improprement l'éternité pour les êtres successifs. Mais qui ne voit que le passé n'est pas susceptible d'accroissement indéfini ? Il n'y a donc nulle parité, et la considération de l'éternité future ne sert qu'à rendre plus sensible l'absurdité d'une éternité passée.

Là-dessus, on demandera peut-être comment Dieu connaît tout entière une durée qui ne sera jamais accomplie, comment il voit la totalité de ces instants qui ne formeront jamais un tout. Nous répondrons en deux mots. Il est vrai, il y aurait en cela contradiction s'il fallait supposer que la lumière de la science remonte de l'objet à Dieu. Mais il n'en est point ainsi. Dieu est à lui-même sa lumière, et il voit, d'un seul regard très-simple, tout ce qui est, tout ce qui fut, tout ce qui peut être ou sera jamais, en se connaissant lui-même comme imitable au dehors à l'infini dans des participations de son essence qui ne sont limitées ni par le temps ni par l'espace. Ce qui n'est pas lui est donc aussi présent que ce qui est, et ce qui est imparfait en soi est parfait en lui. Il n'a pas plus de peine à connaître toute la durée successive des êtres qu'il conserve éternellement, qu'il n'en aurait à connaître toutes les créations futures, s'il avait résolu d'en produire toujours de nouvelles. Au reste, quand il y aurait là pour nous du mystère, cela ne devrait pas nous émouvoir ; l'incroyable serait qu'il nous fût possible de pénétrer sans obstacle dans les profondeurs de la science divine et d'en sonder les abîmes.

Je ne sais si, en cherchant à rendre ces vérités plus sensibles, je ne les ai point affaiblies. Souvent un seul regard sur la simple notion des choses, dégagée de tout élément étranger, nous pénètre d'une conviction plus profonde que les raisonnements les mieux conduits. De quoi s'agit-il ici en définitive ? Il s'agit de l'infini ; et nous prétendons que l'infini est un, qu'il n'est pas divisible, qu'il n'est pas successif, qu'il ne peut se restreindre à aucun genre particulier, en un mot, que l'infini est Dieu et que

rien de créé ne saurait être infini. Est-ce que ces vérités-là sont sujettes à contestation? Est-ce que si, par hasard, on venait à les ébranler, on ne ruinerait pas du même coup la théologie naturelle ? Il faut entendre Fénelon les proclamer éloquemment :

« L'Être infiniment parfait est un, simple, sans composition.

« Donc il n'est pas des êtres infinis, mais un Être simple qui est infiniment être.

« Tout infini divisible est impossible.

« Donc l'infini dont nous avons l'idée est simple.

« L'unité dit plus que le grand nombre. Tout nombre est fini ; il n'y a que l'unité d'infinie[1]. »

Et ailleurs :

« Je ne saurais concevoir qu'un seul infini, c'est-à-dire, que l'être infiniment parfait ou infini en tout genre. Tout infini qui ne serait infini qu'en un genre ne serait point un infini véritable. Quiconque dit un genre ou une espèce, dit manifestement une borne et l'exclusion de toute réalité ultérieure; ce qui établit un être fini ou borné. C'est n'avoir point assez simplement consulté l'idée de l'infini que de l'avoir renfermé dans les bornes d'un genre. Il est visible qu'il ne peut se trouver que dans l'universalité de l'être, qui est l'être infiniment parfait en tout genre et infiniment simple[2]. »

Il dit encore :

« L'être, l'unité, la vérité et la bonté sont la même chose. Ainsi, tout ce qui est un être infini est infiniment un, infiniment vrai, infiniment bon. Donc il est infiniment parfait et indivisible.

« De là je conclus qu'il n'y a rien de plus faux qu'un infini imparfait et par conséquent borné, rien de plus faux qu'un infini qui n'est pas infiniment un ; rien de plus faux qu'un infini divisible en

[1] Extrait d'une lettre sur la réfutation de Spinosa. *Œuvres*, édit. de Versailles, t. I, p. 382.

[2] *Lettres sur la religion*, l. IV, *de la Nature de l'infini* ; *Ibid.* p. 394.

plusieurs parties ou finies ou infinies. Ces chimériques infinis peuvent être grossièrement imaginés, mais jamais conçus [1]. »

Grandes et lumineuses vérités, qui n'ont jamais été sérieusement révoquées en doute par aucun philosophe digne de ce nom, et qu'il ne faudrait point perdre de vue lorsqu'on agite ces difficiles problèmes. Si Leibnitz, dominé par l'esprit de système, les a méconnues plus d'une fois, n'oublions pas qu'en d'autres rencontres il a su leur rendre hommage. C'est ainsi qu'il écrivait à Bernouilli : « Peut-être l'infini réel est-il l'absolu lui-même, qui n'est point composé de parties, mais qui comprend le détail des parties d'une manière éminente et au degré de la perfection. » Et une autre fois : « Le seul absolu et indivisible infini, qui a la véritable unité, c'est Dieu [2]. »

Chose singulière ! ni ces derniers passages de Leibnitz, ni ceux que nous avons cités plus haut dans le même sens, n'ont attiré l'attention de M. Saisset.

Mais, dira-t-on, saint Thomas est contre vous; d'après lui, on ne peut démontrer par la seule raison que le monde a eu un commencement.

Il est vrai, cette proposition se trouve dans la *Somme théologique* [3]; mais prenons dans son entier la pensée de l'Ange de l'École. Il raisonne en présence d'Aristote, dont l'autorité était alors universellement respectée; en présence des Arabes, qui n'auraient jamais admis que, sur n'importe quel sujet, le Stagirite n'eût pas atteint jusqu'aux dernières limites de l'esprit humain. Aristote était ici en opposition flagrante avec la foi chrétienne. Que faire ? Par une modération que nous ne saurions blâmer, saint Thomas ne veut pas user contre *le Philosophe* de toutes les ressources de la logique, car il est à craindre, observe-t-il, qu'en

[1] *Lettres sur la religion*, p. 397. — Une répétition à l'infini, dit Locke, ne saurait jamais représenter l'infini.

[2] V. Foucher de Careil, *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibnitz*, Notes de l'Introduction, p. 406.

[3] Ire p., q. XLVI, a, 2.

démontrant une vérité de foi et en employant des raisonnements dont on peut se passer, on ne prête à rire aux infidèles, qui s'imagineront que notre foi n'a pas d'autre fondement. Si, cependant, en comparant article à article[1], on examine de plus près la doctrine de la *Somme théologique*, à travers toutes les réserves inspirées par la prudence, on arrive à saisir cette conclusion : que la raison a des motifs très-graves pour se refuser à l'hypothèse d'un monde éternel[2].

Mais où saint Thomas s'arrête, saint Bonaventure passe outre : admettre à la fois que toutes choses ont été faites de rien et que le monde a été créé de toute éternité, c'est, suivant lui, si contraire à la vérité et à la raison, qu'il ne s'est probablement jamais rencontré aucun philosophe d'un esprit assez borné pour oser soutenir une pareille thèse[3]. Puis il se met en devoir de démontrer que cette thèse renferme une contradiction manifeste, *manifestam contradictionem.* Ce sentiment est aussi celui de plusieurs autres grands docteurs du moyen âge, parmi lesquels je distingue Richard de Saint-Victor et Guillaume de Paris; et quant aux anciens Pères de l'Église, il suffit d'ouvrir le grand ouvrage du père Petau[4] pour se convaincre que dès le quatrième siècle, ils avaient déjà consacré, en les opposant à l'arianisme, presque tous les principes sur lesquels se fonde notre démonstration.

Mais il est temps d'en venir à M. Saisset.

[1] Particulièrement Ire p., q. II, a. 3; et q. VII, a. 3.

[2] Sylvius assure même qu'il a vu deux manuscrits de la *Somme* où on lisait dans l'article en question : *Nihil potest præter Deum ab æterno fuisse ;* et il cite une douzaine d'éditions conformes à ces manuscrits. Voyez ce théologien, *in hunc art.*

[3] « Et adeo contra rationem, ut nullum philosophorum, quantumcumque parvi intellectus, crediderim hoc posuisse. » *In secund. sent.*, art. I, q. II, Conclusio.

[4] *Theol. Dogm., de Deo*, liv. III, c. VI.

V

M. SAISSET.

Au moment de soulever ce grand problème, si redoutable pour la raison qui a fait divorce avec la foi, le philosophe s'interroge : « Pourquoi hésiter encore? n'ai-je pas livré au panthéisme un combat loyal et sérieux? » et il se rend le témoignage que « ces terribles difficultés qui s'élèvent contre l'idée d'un Dieu distinct de l'univers, » et dont il a trop souvent « senti le poids, » il les a enfin surmontées. Cependant le problème continue à se dresser devant lui, et une fois la création admise, il reste toujours à savoir si ce monde, dont Dieu est l'auteur, a eu un commencement et s'il a des bornes. Certes, la question est pleine d'importance; selon qu'on la résoudra d'une manière ou de l'autre, on aura mis plus ou moins de distance entre soi et le panthéisme, et l'on sera plus ou moins sûr de ne lui avoir pas livré en vain « un combat loyal et sérieux. »

Je m'explique donc les hésitations de M. Saisset, et je conçois qu'avant d'entrer dans cette discussion si grave, il ait besoin de se rassurer sur le parti qu'il va prendre et auquel il incline déjà visiblement. Pour nous, chrétiens, il y a des solutions positives et parfaitement claires, dont la vérité nous est garantie par Dieu même, et que notre raison peut accepter, ce semble, sans trop s'avilir. Mais pour la raison indépendante, ces solutions, sur lesquelles le monde a vécu pendant dix-huit siècles, sont non avenues, et il lui faut se livrer sans fin à toutes les perplexités d'une recherche souvent infructueuse et où le peu qu'elle possède de vérité se trouve exposé à de nouveaux risques. Et puis, par là même qu'elle est indépendante, elle est en quelque sorte obligée d'avoir ses dogmes à elle, sans quoi peut-être on la suspecterait de ne pas subsister par elle-même, et c'est un péril

des plus graves de se mettre, sur quoi que ce soit, en opposition formelle avec le christianisme. Nous n'avons encore vu aucune philosophie résister à cette épreuve.

M. Saisset se flatte de s'être « préservé tout à la fois du panthéisme et de la superstition[1] ». Nous croyons qu'il s'abuse, et qu'en essayant de se placer à égale distance du panthéisme, et de ce qu'il appelle, — par respect sans doute pour les oreilles chrétiennes, — « la superstition, » dans cette position mitoyenne, il est précisément sur la pente qui mène au panthéisme.

Ce n'est pas tout de confesser de bouche un Dieu créateur; si l'on veut que ce Dieu soit assujetti à une sorte de nécessité qui l'oblige à produire au dehors des manifestations de son être sans limites dans la durée comme dans l'espace, et que, par suite, le monde non-seulement soit éternel et infini, mais encore ne puisse être d'une autre manière; en vérité, je ne vois pas qu'il soit si facile de se laver de tout reproche de spinosisme et qu'on ait le droit d'imposer silence à des appréhensions très-naturelles, sous prétexte qu'on a loyalement combattu « les difficultés qui s'élèvent contre l'idée d'un Dieu distinct de l'univers. »

Un Dieu distinct de l'univers, c'est un Dieu absolument indépendant, libre de créer ou de ne pas créer, et qui, s'il crée, est libre encore de choisir entre le plus et le moins, ne devant rien à sa créature et n'ayant d'autre loi que son infinie sagesse. Or, tel n'est pas, à coup sûr, le Dieu de M. Saisset. Que ce philosophe ait voulu faire une sorte de compromis entre les croyances chrétiennes et les doctrines de Spinosa, au profit de la libre pensée, mais sans se douter qu'il allait porter atteinte au théisme, c'est fort possible; je n'ai garde de mettre en question la loyauté, la pureté de ses intentions; mais, quand j'examine son œuvre, je trouve qu'au bout du compte, les panthéistes n'ont pas à se plaindre de lui autant qu'il le dit.

Voyons donc comment il procède en tout ceci; et d'abord,

[1] *Essai de philosophie religieuse*, p. 423.

quelles sont les raisons si convaincantes qui l'amènent à penser qu'un monde éternel et infini est possible? On l'a vu plus haut : des esprits éminents, et en fort grand nombre, nient que cela soit possible; ils voient dans cette thèse, comme saint Bonaventure, une contradition manifeste ; et cette contradiction, non contents de la signaler, ils la prouvent : comment M. Saisset démontre-t-il à son tour que cette contradiction n'existe pas?

Chose incroyable ! le philosophe garde sur ce point important le plus profond silence. Il entre de plain-pied dans son sujet, sans s'apercevoir qu'il franchit des abîmes et que son lecteur, pour peu qu'il ait réfléchi sur cette matière, ne saurait partager sa sécurité. A-t-il donc ignoré les difficultés, j'ose dire insolubles, que l'on oppose à son système, ou bien aurait-il craint, en cherchant à les détruire, de s'engager dans une discussion sans issue? Toujours est-il qu'il a passé à pieds joints sur un préliminaire que tout autre, à sa place, aurait jugé indispensable. Eh bien! soit. Supposons non avenues toutes les démonstrations précédentes; supposons que des autorités considérables dans la philosophie et dans la science n'aient pas dès longtemps condamné la doctrine qu'on s'efforce aujourd'hui d'établir, et voyons sur quels arguments, nouveaux, peut-être, cette doctrine s'appuie.

Sans négliger les autres moyens de persuasion, M. Saisset fait souvent appel à l'autorité des penseurs illustres, et il multiplie les citations. Nous n'avons pas à revenir sur celles qu'il a empruntées en si grand nombre à Leibnitz et sur lesquelles le lecteur est suffisamment édifié. Quelques passages de Pascal, où le mot d'*infini* est évidemment pris pour celui d'*indéfini*, ne doivent pas non plus nous arrêter. Mais, non content de ces autorités philosophiques, M. Saisset cite encore saint Augustin, et ici nous ne pouvons passer outre.

N'est-il pas étrange, vraiment, de voir un philosophe, au moment où il soutient une doctrine si opposée à la foi chrétienne, se retrancher derrière le grand évêque d'Hippone, comme si ce

Père de l'Église avait pu donner un tel démenti à la Bible, qui nous enseigne de la manière la plus formelle non-seulement que le monde a été créé, mais encore qu'il l'a été au commencement du temps? Et qui donc, ayant tant soit peu lu saint Augustin, n'a pas rencontré chez lui, soit dans ses *Confessions* par exemple, soit dans la *Cité de Dieu*, la profession de foi la moins équivoque sur ce dogme, et de plus d'invincibles arguments pour réfuter, même *a priori*, la doctrine contraire? Il est en particulier certain chapitre xv[e] du douzième livre de la *Cité de Dieu*, où cette matière est supérieurement traitée, et auquel, bien souvent, les théologiens catholiques ont eu recours lorsqu'il s'agissait de prouver que l'univers n'existe pas de toute éternité. Eh bien! le croira-t-on? c'est dans ce même chapitre que M. Saisset a été chercher le texte à l'aide duquel il insinue que, d'après saint Augustin, il est assez probable que le monde n'a pas eu de commencement.

Après avoir distingué, comme Leibnitz, comme nous, comme tout le monde, « l'éternité immobile, qui n'appartient qu'à Dieu, d'avec sa mobile image, le temps, qui est l'attribut des choses finies, » M. Saisset fait observer que même en admettant que la durée de l'univers n'ait pas eu plus de commencement qu'elle ne doit avoir de fin, « il n'en résulterait pas, à parler un langage sévère, que l'univers fût éternel comme Dieu. » Et là-dessus il glisse au bas de la page la note suivante[1] :

« C'est dans le même sens peut-être que saint Augustin, agitant le problème de l'origine du monde, et non moins frappé que Leibnitz de la difficulté de choisir entre les alternatives contraires, s'exprime ainsi dans un chapitre où il semble incliner, lui aussi, à un monde d'une durée infinie : Dieu a toujours été « avant ses créatures, *bien qu'il n'ait jamais existé sans elles*, « parce qu'il ne les précède pas par un intervalle de temps, mais « par une éternité fixe. » (*Cité de Dieu*, livre XII, chapitre xv.)

On vient de l'entendre : saint Augustin *semble incliner*,

[1] Page 216.

comme Leibnitz, lui aussi, *inclinait* à faire le monde éternel!

Je prie d'abord le lecteur de relire avec attention les paroles que M. Saisset attribue à saint Augustin et d'y chercher un sens; je serais bien surpris s'il venait à en découvrir un tant soit peu raisonnable. Qu'est-ce que ceci : « *Dieu a toujours été avant ses créatures, bien qu'il n'ait jamais existé sans elles*? » S'il n'a *jamais existé sans elles*, c'est qu'il n'a *jamais été avant elles;* en sorte que Dieu aurait toujours été avant ses créatures, et n'aurait jamais existé avant elles ! Et puis, quel rapport entre cette bizarre affirmation et la raison qui en est donnée : « *qu'il ne les précède point* (ses créatures) *par un intervalle de temps, mais par une éternité fixe?* » Explique qui pourra ce logogriphe.

Si à la place de la traduction de M. Saisset, nous lisons le texte de saint Augustin, nous n'y trouvons qu'une doctrine parfaitement logique, parfaitement intelligible. J'analyse d'abord le commencement du chapitre. Le temps a commencé avec les créatures, telle est l'idée principale. Quand Dieu était et que les créatures n'étaient pas, il n'y avait pas encore de temps, puisqu'il n'y avait aucun être dont la durée fût successive. Le temps n'ayant donc commencé qu'avec le monde, on peut dire que le monde a existé *de tout temps*, et même *toujours*, si par *toujours* on entend la même chose que par ces mots : *de tout temps*. Dans le passage en question, le saint docteur se demande si Dieu, ayant tiré toutes les créatures du néant, et celles-ci ne lui étant pas coéternelles, il a eu néanmoins *de tout temps* des créatures sous sa loi? Sans aucun doute, répond-il, parce que, bien qu'il fût avant elles, il n'y a eu *aucun temps* où il ait été sans elles : *Erat quippe ante illam* (*creaturam*), *quamvis* NULLO TEMPORE *sine illa*. Car, avant qu'elles ne fussent, ce n'était point par une durée qui s'écoule (puisqu'il n'y avait pas d'existences successives), c'était par son immobile éternité, qu'il les précédait : *Non eam* (*creaturam*) *spatio transcurrente, sed manente perpetuitate præcedens*[1].

[1] Voici le passage en entier d'après l'édition des Bénédictins : « Quapropter

Comment donc a-t-on vu que les créatures n'ont pas commencé dans un passage où le contraire est si expressément déclaré? Saint Augustin avait dit que Dieu n'a été *aucun temps* sans ses créatures; au lieu d'*aucun temps*, on lui fait dire *jamais*, ce qui signifie, comme on a soin de nous en avertir, *ni dans le temps*, *ni dans l'éternité*. Le traducteur ajoute de son chef *l'éternité!*

On me pardonnera, j'espère, cet examen un peu minutieux du texte de saint Augustin. Le savant professeur de Sorbonne ayant publié une traduction complète de la *Cité de Dieu*, si je n'avais montré avec quelque détail comment il interprète son auteur, on ne m'aurait probablement pas cru sur parole.

Passons à un autre ordre de preuves, celles que l'on peut nommer empiriques.

Par un procédé logique dont Leibnitz ne lui a pas donné l'exemple, M. Saisset fait appel à l'observation et au témoignage des sens pour nous persuader que le monde n'a pas de bornes et qu'il n'a pas eu de commencement. Écoutons-le :

« L'astronomie armée de ses télescopes gigantesques, conspire avec la physiologie et ses puissants microscopes, à faire éclater la grandeur infinie du Cosmos. Herschell compte vingt millions d'étoiles dans la voie lactée, Ehrenberg quarante millions d'animalicules dans un pouce cubique de tripoli. Le soleil n'est plus immobile; Argelander prouve qu'il a un mouvement de translation et se dirige actuellement vers un point situé dans la constellation d'Hercule. Bessel calcule la vitesse de ce mouvement progressif et l'évalue à plus de six cent mille myriamètres par jour[1], etc., etc.»

Voilà pour l'espace; voici maintenant pour le temps :

si Deus semper Dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem, verumtamen non de ipso genitam, sed ab ipso de nihilo factam; *nec ei coæternam : erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa;* non eam spatio transcurrente, sed manente perpetuitate præcedens. » S. Augustin, *Opera*, Paris, 1688, t. VII, p. 314, G.

[1] *Essai de philosophie religieuse*, p. 438.

« L'anatomie comparée retrouve et recompose des règnes organiques qui ont précédé le règne actuel et qui ont eux-mêmes des ancêtres. La face de la terre a changé plus d'une fois, et la géologie, etc. » Bref, « telle forme de l'existence est récente, telle manifestation de la vie a sa date; mais le monde lui-même n'en a pas, ou du moins sa première origine fuit devant le regard de l'homme, à mesure qu'il observe mieux, comme fuient sans cesse les barrières de l'étendue et les principes cachés de la vie[1]. »

Conclusion :

Depuis trois siècles, *l'expérience* et la raison s'étant mises d'accord, les spéculations du métaphysicien jointes aux *recherches positives de l'observateur* forment « un courant irrésistible qui mine chaque jour l'antique préjugé du monde fini et y substitue l'idée moderne de l'infinité de l'univers[2]. »

Ainsi donc un philosophe, disciple de Descartes et de Leibnitz, a pu s'imaginer qu'avec des instruments perfectionnés on arrivait à *observer* l'infini, et qu'il venait se placer, à un jour donné, sur l'objectif d'une lunette. Voilà qui est vraiment neuf. Qu'est-ce donc que l'infini de M. Saisset, puisqu'il se laisse ainsi mesurer? Il me semble que je vois un de ces êtres microscopiques, dont la mer recèle dans son sein d'innombrables multitudes, parcourir en tout sens la goutte d'eau natale, puis, quand il a exploré de son mieux cet univers, s'écrier avec admiration que l'Océan n'a pas de rivages, car il ne lui connaît pas de rivages.

Et n'est-il pas singulier que de ce fait très-connu, à savoir, que chaque manifestation de la vie a sa date empreinte dans l'enveloppe terrestre, on aille conclure que le monde lui-même n'a pas de date? Par analogie, on devrait conclure tout le contraire. Il est vrai qu'à la différence des êtres particuliers, le monde ou, si l'on veut, la matière n'a pu commencer que par création. Mais

[1] *Essai de philosophie religieuse*, p. 439.
[2] *Ibid.*

M. Saisset admettant la création, qui l'empêchait de suivre l'analogie jusqu'au bout?

Poursuivons. Malgré la répugnance que semblaient d'abord lui inspirer les démonstrations *a priori*, le philosophe comprend qu'il ne peut se dispenser d'y recourir; mais alors il s'efforce de prouver non pas seulement, comme on l'eût désiré, qu'un monde éternel et infini est *possible*, mais, ce qui dépasse évidemment le but, que ce monde est *nécessaire.* Comment accorder cela avec le dogme de la création, que M. Saisset, je le répète, adopte de la manière la plus expresse? à vrai dire, je ne le vois pas.

J'avoue cependant qu'on ne lit nulle part dans l'*Essai de philosophie religieuse* cette proposition : *Le monde est nécessairement éternel et infini.* Mais elle s'y trouve énoncée en d'autres termes parfaitement clairs. Lorsqu'on reconnaît, avec nous, que le temps et l'espace n'ont aucune réalité en dehors du monde, dont ils ne sont que des modes, tout ce qu'on affirme de la nécessité du temps et de l'espace ne doit-il pas s'appliquer inévitablement au monde lui-même? Or voici ce que M. Saisset dit du temps : « Loin de supposer le commencement, l'idée du temps l'exclut. Tout temps déterminé suppose, en effet, un passé et un avenir… Un siècle absolument premier, un siècle sans passé est inintelligible, que dis-je? il est *contradictoire*, tout comme un siècle absolument dernier, c'est-à-dire un siècle sans avenir [1]. » Il ne faut pas beaucoup raisonner pour conclure que, si un siècle absolument premier et un siècle absolument dernier sont *contradictoires*, c'est que la non-existence des êtres limités et changeants sans lesquels il n'y aurait pas de siècle, implique contradiction. Que devient alors la contingence qui avait toujours été regardée comme l'essentiel attribut de l'être créé ?

Quelques lignes plus loin nous lisons : « Quand j'essaye de donner une limite à l'univers, au moment où mon imagination la pose, ma raison la supprime en me forçant de concevoir un

[1] *Essai de philosophie religieuse,* p. 420.

univers plus vaste, plus riche, plus complet, de nouvelles étoiles, de nouveaux mondes, des formes d'existence de plus en plus variées [1]. » D'après saint Bonaventure, c'est le contraire : la raison pose les limites que la folle imagination supprime; limites qui, d'ailleurs, laissent encore un champ magnifique à la pensée, puisqu'elles n'excluent rien que l'impossible, le contradictoire, l'absurde, qui ne saurait être le terme de la toute-puissance divine. Mais dès que la raison de M. Saisset *le force* à concevoir un univers plus vaste, etc., j'en conclus que cet univers est nécessairement tel qu'il le conçoit et que sa non-existence répugne.

Qu'un panthéiste de l'école de Spinosa tînt ce langage, je ne m'en étonnerais pas; du moment que l'on voit dans l'étendue un attribut de l'Être infini, il est tout simple qu'on la déclare nécessaire au même titre que lui. Mais le philosophe dont nous nous occupons n'appartient certainement pas à cette école, qu'il a loyalement combattue et dont il réprouve avec énergie les aberrations. Cependant, dois-je l'avouer? après avoir lu ce qui précède, je me suis demandé avec anxiété si j'avais bien compris jusque-là le langage de M. Saisset et si je ne m'étais pas fait illusion en me persuadant qu'il croyait comme moi à l'existence d'un Dieu créateur. Je me suis empressé de revoir avec attention des pages déjà parcourues, en particulier la troisième *Méditation*, sous ce titre : *Peut-il y avoir autre chose que Dieu*? A ma grande satisfaction, j'y ai lu en propres termes : « *L'être* CONTINGENT *et imparfait existe; pour qu'il existe, il faut qu'il soit possible* [2]. » J'y ai lu encore : *L'être imparfait existe, donc je n'en puis douter*; *or s'il est, j'en conclus qu'avant d'être il était possible* [3]. » Il est vrai que ces mots sont immédiatement suivis d'une explication : « Quand je dis avant d'être, je n'entends pas décider s'il a commencé d'exister. Peu importe présentement : du moment que tel ou tel être

[1] *Essai de philosophie religieuse*, p. 420.
[2] Page 368.
[3] Page 367.

m'est donné comme imparfait, il s'ensuit que la possibilité de cet être est logiquement antérieure à sa réalité. » On le voit, c'est une réserve prévoyante en faveur de la thèse de l'éternité. Qu'importe, après tout, dans le cas présent? de quelque manière qu'on l'entende, ce qui est *possible*, ce qui est *contingent*, n'est pas *nécessaire*; et me voilà rassuré sur le théisme de M. Saisset, mais non pas, je l'avoue, sur la légitimité des procédés qui lui permettent d'affirmer tour à tour le pour et le contre.

Il resterait encore beaucoup à dire, mais il est temps de s'arrêter. Je me borne à remarquer que M. Saisset, après avoir essayé de tant de preuves différentes, a recours à la nécessité morale, à la *raison suffisante* de Leibnitz, par laquelle la volonté du Créateur serait inclinée à choisir le meilleur, ou, si l'on aime mieux, le plus vaste, le plus riche, le plus complet de tous les mondes possibles. C'est un point de vue tout différent, sur lequel nous aurons peut-être l'occasion de revenir. Une seule réflexion en finissant.

Où en est, demanderons-nous, où en est de nos jours la philosophie, puisque les habiles en sont là? Ne faut-il pas pouvoir se promettre une extrême indulgence de la part du public lettré auquel on s'adresse, pour oser lui présenter, comme fruit de longues années d'étude, un livre où sont traités d'une main si peu sûre les dogmes fondamentaux de la religion naturelle, et où la pensée de l'écrivain flotte incertaine entre les systèmes les plus contraires?

Nous relisions, à propos de ces systèmes, les pages immortelles des Augustin, des Thomas d'Aquin, des Bonaventure: quels hommes! et comme les philosophes modernes sont petits auprès d'eux! Veut-on sauver les intelligences de cette déplorable langueur qui les envahit de toutes parts? qu'on leur ouvre ces sources vives et qu'on les contraigne, en quelque manière, à s'y plonger. Autrement cette raison si fière d'elle-même et si dédaigneuse des lumières d'en haut est menacée d'un dépérissement auquel je ne sais pas de remède.

CH. DANIEL.

DES RÉSULTATS ACTUELS

DE LA

CRITIQUE SUR L'HISTOIRE DU NOUVEAU TESTAMENT

Introduction historique et critique aux livres du Nouveau Testament, par Reithmayr, Hug, Tholuck, etc.; *traduite et annotée* par H. de Valroger, prêtre de l'Oratoire de l'Immaculée Conception. 2 vol. in-8°. — Paris, Lecoffre.

Le titre sous lequel nous présentons cette étude nous paraît exprimer le mérite principal de l'ouvrage récemment publié par le R. P. de Valroger. Ces deux volumes, sans doute, renferment bien autre chose que l'exposé des résultats de la science depuis un siècle. Tous les monuments de la critique historique, depuis l'origine du christianisme, y sont passés en revue et judicieusement appréciés: toutefois la partie vraiment utile et opportune de cette publication est, sans contredit, celle qui nous initie à l'ensemble des procédés, des ressources et des découvertes de l'érudition moderne, dans le champ des saintes Écritures.

L'embarras, en effet, de tout esprit studieux qui, pour la première fois, aborde une spécialité scientifique quelconque, c'est d'ignorer les sources et l'état présent de la science. A ce point de vue, parmi tous les objets des connaissances humaines, il n'en est pas peut-être aujourd'hui d'un plus difficile accès que les saintes Écritures. Sans parler de ce privilége singulier dont jouissent les livres saints, de toucher à toutes les sciences et d'en renfermer le dernier mot, les travaux innombrables de

critique et d'interprétation auxquels ils ont donné lieu depuis l'ère chrétienne, les monuments de cette polémique acharnée dont ils furent l'objet au seizième siècle et qui se continua au dix-septième avec plus de calme, mais avec une érudition plus vaste encore, toute cette multitude de commentateurs et d'exégètes, suffirait sans doute pour décourager les moins timides. Si l'on ajoute que depuis un siècle, le champ des études bibliques s'est agrandi d'un ordre tout nouveau de documents, que l'étude des langues, la découverte et la collation des manuscrits, ont introduit, dans la manière de traiter les principes des éléments inconnus dont il faut tenir compte; on comprendra l'importance de la présente publication. Déjà sans doute le savant abbé Glaire, dont l'infatigable érudition a si bien mérité des lettres sacrées, a publié deux éditions de son *Introduction à l'Écriture sainte* et nous nous réjouissons d'apprendre que, tout occupé qu'il est d'imprimer aujourd'hui une traduction approuvée du Nouveau Testament, il en prépare une troisième; mais, embrassant à la fois l'Ancien et le Nouveau Testament, M. l'abbé Glaire avait été forcé de restreindre d'autant le cadre de chaque partie. Depuis trente ans d'ailleurs, la science n'est point restée stationnaire : l'histoire critique du Nouveau Testament s'est en particulier enrichie d'un grand nombre de monuments et de faits, et nous ne pouvons nier que ce ne soit à l'Allemagne qu'il faille emprunter la science des découvertes et des idées nouvelles de la critique sur cette matière. « Avant de songer à les surpasser, dit sagement le R. P. de Valroger en parlant des érudits d'outre-Rhin, nous devons étudier avec soin et passer au crible ce qu'ils ont fait depuis soixante ans[1]. »

Il importait donc à un haut degré qu'un esprit éminent, préparé par de longues études, habitué à recueillir tous les bruits de la science et autorisé à les apprécier, possédé d'ailleurs d'une sainte passion pour les lettres sacrées et dévoré du zèle de les

[1] *Préf.*, p. xx.

voir, en France, refleurir aux mains de ceux qui en sont, par droit et par grâce, les légitimes interprètes, eût la courageuse patience de publier, pour répondre à ce besoin, une collection choisie des travaux de l'Allemagne, entreprise où l'oubli de soi-même était un élément et une condition de succès.

« Parmi les maîtres de la critique sacrée que l'Allemagne a produits récemment, écrit le savant oratorien en nous initiant au plan et à la méthode de son travail, j'ai cherché, non les plus brillants, mais les plus sages; puis j'ai tâché de leur emprunter la partie la plus nette et la plus solide de leurs écrits, sans leur dérober jamais, pour me l'attribuer, l'honneur que méritent leurs savants travaux. J'ai traduit, mais j'ai choisi. Je ne pouvais en aucune façon renoncer à la mesure d'indépendance qu'exigeaient ma conscience et mon but[1]. »

L'*Introduction aux livres du Nouveau Testament*, publiée en 1852 par le docteur Reithmayr, professeur de théologie à l'université de Munich, occupe, dans ces deux volumes, le premier rang et la plus large place. Suivant l'opinion du R. P. de Valroger, parmi les ouvrages du même genre qui ont récemment paru, aucun ne possède au même degré, les qualités qui importent le plus en ces matières.

Avec l'*Introduction* du docteur Reithmayr, les ouvrages des docteurs Hug, Maïer et Tholuck ont paru au laborieux écrivain les plus dignes de contribuer à sa noble entreprise. Ce sont donc les sources les plus pures et les plus autorisées de la critique allemande dont nous allons, avec l'auteur, exploiter un instant l'abondance.

I

Dans ses attaques contre les monuments de la révélation l'impiété de chaque siècle a laissé comme l'empreinte de son

[1] *Préface*, p. XXIX.

caractère, et on pourrait faire l'histoire des hérésies en faisant celle de leur polémique biblique. La Réforme, pour ne pas remonter plus haut, en admettant, à certains livres près, le texte révélé, s'en prit aux sources et au droit de son interprétation; la prétendue philosophie, à laquelle elle donna naissance, enivrée d'un esprit de sarcasme qui fera son éternel opprobre, relégua en ricanant, le livre tout entier parmi les fables. Notre siècle et les hommes sérieux du dix-huitième, inspirés par un rationalisme réfléchi, se sont engagés dans une voie toute nouvelle et qu'on n'avait jamais suivie avec tant de persévérance, de méthode, et à l'égard de quelques-uns, il faut le dire, avec tant de bonne foi. Discuter les origines de chacun des livres sacrés, étudier le caractère et la valeur intrinsèque du texte, chercher, en un mot, dans l'histoire et dans les ressources de la critique, les motifs de mépriser l'imposture ou de croire à l'œuvre de Dieu, tel est, à notre époque, le procédé des adversaires de la révélation.

Ce genre de polémique et ce mouvement de la science ont considérablement étendu la partie introductive des études bibliques. Autrefois sans doute, on ne négligeait pas entièrement, dans les traités isagogiques, d'initier à l'histoire des livres saints. La plus ancienne introduction didactique que le temps nous ait conservée, celle de Junilius (vers le milieu du quatrième siècle)[1], établit assez clairement une distinction entre les principes de

[1] Nous sommes sur cette date en désaccord d'un siècle avec l'auteur, qui recule l'époque de Junilius presque vers 460. Cependant si, comme il paraît plus certain, l'évêque Primasius, auquel Junilius dédie son œuvre, est le même que Primasius d'Adrumète, dans la Byzacène, qui assista au cinquième concile général, convoqué pour la question des *Trois chapitres*, c'est au moins jusqu'en 553 qu'il faut avancer cette date contestée. D'ailleurs ce persan, Paulus docteur de Nisibe, paraît à Assemani (*Biblioth. orient.*, t. III, p. I, p. 439) avoir été contemporain du nestorien Ézéchiel, qui vivait en 570. Il est vrai que Trithème, dans sa *Bibliothèque*, après avoir fait Primasius disciple de S. Augustin (art. CLIV), adopte logiquement pour l'époque de Junilius la date de 440 (art. CLV) ; mais Fabricius n'avait pas manqué de relever cette erreur et d'ajouter en note le chiffre de 550 (Cf. *Biblioth. eccles.*, Hamb. 1718. *Joan. Trithém.*, art. CLV, note z). Miraeus dans son *Auctarium* au même ouvrage,

l'herméneutique proprement dite et certaines notions historiques et critiques sur les livres sacrés. Cet essai écrit sous forme de dialogue et dédié à l'évêque Primasius, commence ainsi : « *Le disciple :* En combien de parties principales se divise la science de la loi divine? — *Le maître :* En deux parties : l'une regarde proprement les caractères externes du texte; l'autre s'applique à la substance des vérités que l'Écriture nous enseigne[1]. »

Cependant l'exposition des lois de l'interprétation occupa toujours la plus large part dans l'*Instructio interpretis* ou dans *l'Apparatus biblicus* : l'histoire des écrivains sacrés et de leurs œuvres n'y était considérée que comme accessoire. Aujourd'hui, il n'est plus possible de confondre ces deux branches : les développements qu'a pris la science obligent à distinguer avec précision la direction théorique d'avec l'histoire, bien que l'une et l'autre, au point de vue du résultat théologique, demeurent toujours dans une dépendance nécessaire.

Ce n'est pas que la science de l'herméneutique soit demeurée stationnaire, particulièrement en Allemagne. Il y aurait assurément un recueil fort curieux à faire sur les principes d'interprétation mis à l'essai, sous tant de formes diverses, depuis Eichhorn et Paulus, à qui Strauss décernait le titre d'Évhémère chrétien, jusqu'à Strauss lui-même dont personne encore n'a osé dépasser la hardiesse et dont la *Vie de Jésus*, malgré la préface apologétique que M. Littré a mise en tête de sa traduction, ne sera jamais, aux yeux de tout esprit sérieux, qu'un ennuyeux fatras de rêveries romanesques. Aussi attendons-nous

art. *Junilius*, adopte la date 545. L'époque de 460 est donc à peu près universellement rejetée.

[1] On s'étonnera moins de voir, dès cette époque, ces éléments d'introduction proposés dans une forme si didactique, si on lit la dédicace de Junilius. Il y assure que dans la ville de Nisibe, la loi divine avait ses écoles publiques et qu'on en faisait un objet d'enseignement méthodique, comme, chez les Latins, de la grammaire et des belles-lettres : *Divina lex per magistros publicos, sicut apud nos, in mundanis studiis grammatica et rhetorica, ordine ac regulariter traditur.* (Cf. Galland, t. XII, p. 79.)

avec quelque impatience les travaux d'herméneutique que nous promet le docteur Reithmayr, et dans lesquels il ne manquera pas sans doute de faire justice de ces singuliers commentateurs.

Une *Introduction historique et critique* aux livres saints offre à l'étude deux grandes classes de questions : les questions générales qui appartiennent, à titre égal, à tous les monuments de la révélation pris dans leur ensemble, et les questions spéciales ou l'histoire individuelle de chacun d'eux. Choisir un écrit canonique et l'étudier isolé de tous les autres, qui l'expliquent et l'appuient, est fort du goût de nos modernes critiques; mais si l procédé est heureux pour le but qu'ils se proposent, il n'est évidemment pas scientifique et ne saurait conduire à la vérité. « Détacher les livres saints de leur collection, dit le docteur Reithmayr, c'est leur enlever la force du témoignage mutuel qu'ils se rendent; c'est obscurcir beaucoup la liaison intime et historique de ces livres entre eux; c'est s'obliger en outre à faire des répétitions, ou à omettre des renseignements dont la portée logique ne se révèle que par leur application à l'ensemble[1]. » La nature des choses et l'intérêt de la science exigent donc que l'introduction à l'ensemble précède l'introduction aux livres en particulier, et c'est la méthode sagement adoptée par l'auteur.

Si la science de l'introduction n'a pas toujours suivi la même marche, il ne faut pas croire que les sources manquent pour remplir le cadre proposé. Sans parler des témoignages mutuels et des reflets d'une commune lumière que se renvoient l'un à l'autre les livres sacrés eux-mêmes ; sans faire mention des décrets des conciles, des actes officiels des papes et des évêques, des écrits polémiques des Pères de l'Église, il faudrait citer ces rares essais isagogiques des premiers temps, d'autant plus précieux qu'ils s'éloignent moins des sources de la tradition. Après le petit ouvrage de l'Africain Junilius, mentionné plus haut, c'est, vers le même temps (563), l'*Institutio divinarum litterarum*

[1] *Observ. génér. prélimin.*, p. 9.

de Cassiodore. Les Grecs, plus riches en ce genre de travaux que les Latins, offrent à l'étude la *Synopsis S. Scripturæ*, insérée parmi les œuvres de saint Athanase, les collections d'Euthalius [1], les *Analectes Isagogiques* que le savant Égyptien, connu sous le nom de Cosmas Indicopleustès, a jetées, comme par hasard, au Ve livre de sa *Topographia Christiana*. Puis les barbares arrivent, les écoles se ferment, le mouvement intellectuel est suspendu, la société de l'avenir est en fusion, les études bibliques partagent le sort universel. Les travaux d'Alcuin sont un éclair dans la nuit.

Ce n'est que vers le milieu du quatorzième siècle que la science de l'introduction reprend naissance entre les mains de Nicolas de Lyre. Enfin, en 1566, la *Bibliotheca sancta* de Sixte de Sienne prépare une nouvelle ère et ouvre proprement la carrière des travaux historiques et critiques. Pendant plus d'un siècle, des érudits comme Frassen, Salmeron, Bonfrerius, Serrarius, creusent le même sillon, lorsque, vers la fin du dix-septième siècle, un esprit, aussi téméraire que pénétrant et profond, détermine une dernière période dans l'histoire critique des monuments de la révélation. Nous n'avons point à revenir sur la cause de Richard Simon : elle est, ce nous semble, jugée depuis longtemps. Sans doute ce fut un homme d'une immense érudition et d'une rare sagacité ; nous avouerons même avec le docteur Reithmayr que l'indépendance de sa critique amena sur plusieurs points des éclaircissements heureux ; mais cette liberté de génie n'était point étrangère aux savants qui l'avaient précédé, si ce n'est qu'ils avaient su la contenir dans les justes limites d'une foi

[1] C'est sans doute par inadvertance que l'auteur donne ici (p. 16) à Euthalius le titre d'*évêque*, tandis que plus loin (p. 103), il ne l'appelle plus que du nom de *diacre*. Quoi qu'il en soit, nous préférons cette dernière dénomination, qui nous paraît plus conforme à la vérité historique. On lit, il est vrai, en tête des œuvres de ce savant homme : *Euthalius, episcopus Sulcensis*. Gallandi (t. X, *Proleg.*, c. VI) a solidement démontré que cet épiscopat et ce prétendu siége manquaient de toute preuve ; et d'ailleurs dans le MS. du Vatican, n° 367, on lit expressément : Εὐθαλίου διακόνου πρόλογος τῶν πράξεων.

soumise. Simon eut le tort de s'en affranchir : il est vrai que son audace fit la fortune de son nom et de ses œuvres, mais elle lui valut la triste destinée d'être le précurseur et le père de nos critiques rationalistes.

Lorsque la période des érudits protestants, fidèles aux principes de l'orthodoxie *réformée*, tels que Michel Walther, Rivet, Heidegger, Walton, Michaelis, aura fait place à la philosophie critique, les premiers représentants de cette école s'autoriseront de R. Simon et lui emprunteront plus d'un argument. Semler débute par la publication d'un livre dont le titre seul révèle les tendances : *Apparatus ad liberalem N. T. interpretationem* (Halle, 1767). Eichhorn, son plus zélé disciple, puis de Wette, précipitent la critique dans un abîme de contradiction et de scépticisme, où elle s'ensevelit un instant sous le ridicule, provoqué par les excès de Strauss. L'homme le mieux fait par la hardiesse de son esprit et l'étendue de ses connaissances philosophiques et historiques pour comprendre les principes de la fausse critique et opposer une barrière puissante à ses progrès, le docteur Hug publia son *Introduction au Nouveau Testament;* mais, malgré l'honneur de ses quatre éditions, il ne parvint pas à arrêter les écarts de la théologie hégélienne. Les protestants eux-mêmes s'en émurent, le bon sens réclama, et l'exagération poussée jusqu'à l'outrecuidance amena une réaction. Tholuck en fut le champion le plus sincère. Mais, comme le remarque le docteur Reithmayr, « sur le terrain du protestantisme, les partisans de la critique négative ne peuvent être vaincus qu'à demi. » Tiersch le jeune eut le bon esprit de le comprendre et le courage de le dire. Dans son *Essai sur le rétablissement du point de vue hisorique pour la critique des livres du Nouveau Testament*[1], il renonça aux principes protestants pour établir une démonstration historique sur les seules bases de la science catholique. « Les critiques qui lui ont été adressées

[1] *Versuch zur Herstellung des Historischen Standpunktes für die Critik der Neutestamentlichen Schriften.* Erl., 1845

par les théologiens protestants, ont dû lui faire sentir que, chez eux, les préjugés et la peur d'être conduits logiquement au catholicisme l'emportent sur l'amour de la vérité et sur le désir de posséder avec sécurité les saintes Écritures, réputées néanmoins l'unique source de la foi. » Ainsi conclut tristement le docteur Reithmayr, après avoir esquissé l'histoire des *variations* de la critique protestante depuis un siècle. Spectacle navrant en effet, que celui de la conscience humaine aux prises avec l'orgueil tenace de la science ! Elle descend jusqu'aux derniers excès d'une critique négative insoutenable au sens commun, et fatiguée d'exorbiter sans cesse, c'est en vain qu'elle essaye de chercher le repos en revenant sur ses pas : puis, quand un esprit touche franchement aux principes du mal et parle d'en faire justice, on lui fait assez entendre qu'on a pris son parti et qu'on préfère ne jamais aborder au rivage de la vérité plutôt que de rentrer dans la barque catholique et romaine. Il est impossible de ne pas se rappeler, en les voyant à l'œuvre, cette construction gigantesque et fatale de Babel, où des efforts inouïs n'aboutirent qu'à une irremédiable et universelle confusion.

Tels sont les principaux travaux auxquels a donné lieu la science de l'introduction, chez les catholiques comme parmi les protestants et les rationalistes. Il fallait les mentionner tous, pour qu'on pût se faire une idée exacte de l'état actuel de cette science.

Les questions qui font l'objet de ces études d'histoire critique se rapportent ordinairement, malgré la diversité des méthodes, à la formation du canon des livres saints, à l'autorité qui lui revient, à l'examen des textes originaux et à l'histoire comme à la valeur des versions. Le docteur Reithmayr a divisé son *Introduction générale* en trois sections : à la première, appartient l'histoire du Nouveau Testament, à la seconde l'autorité des livres canoniques ; la troisième a pour objet l'histoire du texte.

II

A force d'arbitraire et d'hypothèses hardies, déduire du texte même des écrits apostoliques, la raison de récuser leur authenticité, tel est le procédé polémique dont l'école de Tubingue, à l'ombre du nom de M. Baur, fait aujourd'hui la fortune. Il importe donc de jeter dans les fondements d'une introduction au Nouveau Testament, l'histoire simple et vraie de la formation du canon. Ce n'est pas le lieu, dans ces préliminaires généraux, de discuter une à une les affirmations de la science indépendante : cette critique de détails a sa place dans l'introduction spéciale. Au reste, rien n'est plus vrai que cette remarque du R. P. de Valroger : « Plus on observe les hommes, et plus on se convainc que la meilleure manière de réfuter l'erreur, c'est de bien démontrer la vérité, et de répandre la lumière sereine de la science sur les idées ou les faits qu'on s'efforce d'obscurcir[1]. »

Quand les apôtres s'en allèrent pour convertir le monde, ils ne portèrent avec eux aucun écrit qui servît de texte à la nouvelle doctrine, ou de source à leur inspiration. Simples « semeurs de paroles, » ils disaient « ce qu'ils avaient vu et touché du Verbe de vie, » et étaient prêts, quand on le voudrait, à donner leur sang pour la vérité de leur témoignage. L'attente, la naissance, la vie et la mort de leur Maître, et surtout le triomphe de sa résurrection faisaient le fond de leur enseignement. Le premier besoin des peuples qui les voyaient s'éloigner à mesure qu'ils en recevaient la vie, dut être de recueillir leur parole et d'en confier la mémoire moins à la tradition qu'aux monuments écrits. Mais ces tentatives individuelles exposaient trop manifestement l'intégrité de l'histoire évangélique : il n'appartenait qu'aux apôtres ou à des disciples autorisés par eux et soumis à leur contrôle de

[1] *Préface*, p. XXII.

rédiger ces premières annales du christianisme. C'est ainsi que furent composés les trois premiers Évangiles : le quatrième, sinon dans sa forme, du moins dans le motif qui le fit naître, est une œuvre de polémique.

Toutefois, ce n'était pas assez pour l'enseignement d'une société naissante, si peu disposée à pénétrer le sens de la nouvelle doctrine. Circonvenus par l'esprit de secte qui s'éveilla dès le lendemain du jour où la vérité fut annoncée et lui disputa l'empire du monde, enfants dans la foi, inhabiles à porter le joug de la discipline évangélique, les premiers chrétiens demandaient à être suivis du regard, repris et encouragés par lettres. Saint Pierre, saint Jacques, saint Jude, saint Jean, saint Paul surtout remplirent ce ministère dans des écrits qui nous restent, et qui durent vraisemblablement précéder la rédaction des Évangiles. Il est sans doute inutile de remarquer que les Églises recevaient ces monuments de leurs fondateurs comme un dépôt sacré. Mais ce qu'on n'a point assez observé et ce dont le Dr Reithmayr développe l'importance, c'est que les Églises dépositaires ne se montrèrent point exclusivement jalouses de leur bien. La doctrine reçue était une : les apôtres n'avaient rien évité avec plus de soin, que de tracer autour de leurs fondations chrétiennes, les limites étroites de la nationalité. Ils n'avaient point souffert qu'on s'appelât leurs disciples et qu'on priât en leur nom : ils prêchaient la fraternité universelle dans le Christ. Aussi les écrits apostoliques ne tardèrent-ils pas à se répandre dans toutes les sociétés chrétiennes comme un trésor commun. Les métropoles se les communiquèrent entre elles, puis en firent part aux Églises de leur province. Ces transmissions ne se faisaient jamais sans une sorte de procès-verbal revêtu de toutes les formalités requises pour garantir l'authenticité du dépôt. Le commerce actif qui reliait entre elles toutes les côtes de la Méditerranée, observe le R. P. de Valroger, en favorisait encore la diffusion ; en sorte que, tout en émanant de sources différentes, les écrits du Nouveau Testament furent bientôt répartis, d'une manière à peu près complète

dans la plupart des grands centres de la société chrétienne. Lorsque saint Jean entreprit d'écrire son Évangile, les Églises de l'Asie Mineure connaissaient déjà les trois autres : c'est le sens le moins étendu qu'on puisse donner au texte si formel d'Eusèbe : *Cum tria Evangelia jam dudum præscripta, cum in aliorum jam omnium, tum in ipsius* (Joannis) *etiam manus pervenissent, fama est eum ea magnopere approbavisse*[1]. » On peut donc prudemment avancer avec le Dr Reithmayr, que, « après la mort des apôtres, ces écrits étaient presque uniformément le bien commun de toutes les Églises alors existantes. »

Mais à côté de ces monuments authentiques commençait déjà à pulluler une foule de rédactions des Évangiles et de prétendues lettres apostoliques, composées sans autorité, fruit d'un zèle aveugle, et souvent des hérésies naissantes. Ces productions de l'esprit individuel, dont la diffusion menaçait de porter atteinte aux titres légitimes de la foi, en usurpant les droits d'une même origine, contribuèrent au contraire à mettre en lumière leur authenticité et à prévenir la crédulité des fidèles. Le premier but, en effet, que l'Église se proposa en faisant la collection des écrits des apôtres, fut bien moins l'usage privé, que l'usage public et officiel ; et ce point est d'une importance décisive pour éclairer l'histoire de ces écrits. Dès qu'on les posséda, on les considéra comme une partie intégrante de la sainte liturgie, et la coutume de les lire par fragments choisis se répandit universellement dans ces assemblées chrétiennes. On en trouve partout la preuve, dans les lettres apostoliques elles-mêmes écrites directement pour être communiquées [*Col.*, IV, 16. I *Thess.*, V, 27], dans les premiers apologistes, comme Tertullien, (*Apolog.*, c. XXXIX), et saint Justin (*Apolog.*, I, c. LXVII), dont les paroles expresses méritent d'être rapportées : « Au jour appelé jour du soleil, tous ceux qui habitent soit la ville, soit la campagne, se réunissent en un même lieu. Pendant cette réunion on lit les

[1] *Hist. eccl.*, III, XVII

mémoires (ἀπομνημονεύματα) des apôtres, ou les écrits des prophètes, autant que faire se peut. » Ainsi de même que les règlements de la liturgie, la réception des livres sacrés était du ressort des chefs de l'Église, et la collection des écrits approuvés placés sous la sauvegarde de leur autorité. Dès lors aucun livre ne fut admis dans les actes officiels et publics qui n'offrît les gages incontestables de son origine apostolique. L'exclusion des lettres de saint Barnabé et de saint Clément, dont l'authenticité préoccupe encore les érudits, démontre assez avec quelle sage vigueur l'Église procédait en instruisant la cause des monuments de la foi. Il est vrai que l'on trouve, dans le catalogue de quelques Églises primitives, les écrits de saint Clément et de saint Barnabé, mais cet usage local ne prévalut en aucun temps dans l'Église universelle. Il s'était donc de bonne heure constitué une règle fixe, qui représentait aux yeux des fidèles la source certaine des Écritures inspirées. Telle est sans doute l'origine du mot κανών, si diversement expliqué dans les livres d'introduction. Du moins cette interprétation paraît-elle plus autorisée que celle de Hug [Einl., t. I., p. 118-122] qui prétend que le nom de βιϐλία κανονικά fut donné aux livres saints à cause de leur autorité décisive en matière de foi.

Cependant il ne faudrait pas croire que le catalogue liturgique des livres saints se constitua d'un coup pour se fermer irrévocablement. Si rapide qu'ait pu être la diffusion des écrits apostoliques, leur introduction dans les listes officielles ne se fit qu'avec une certaine lenteur. Sept monuments en particulier demeurèrent longtemps l'objet d'oppositions locales. Ce sont : l'Épître aux Hébreux, les Épîtres deuxième de saint Pierre, deuxième et troisième de saint Jean, celles de saint Jacques et de saint Jude avec l'Apocalypse. De ces sept écrits, les uns avaient été reçus dans les archives d'une Église, les autres dans celles d'une Église différente, et considérés dans les catalogues respectifs comme émanant des auteurs auxquels ils étaient attribués. Quand on consulte à ce sujet l'histoire du canon dans

les trois grands patriarcats, on voit, par exemple, que si le canon romain du deuxième siècle, rétabli à l'aide du fragment de Muratori et des écrits de Tertullien, exclut l'Épître aux Hébreux et celle de saint Jacques, l'une et l'autre sont contenues dans la version *Peschito*, rédigée également vers la fin du deuxième siècle au plus tard, et qui témoigne au nom de l'Église d'Antioche. Quant au patriarchat d'Alexandrie, les écrits de Clément et d'Origène, son disciple, qui lui servent d'organe, démontrent que tous les livres aujourd'hui considérés comme canoniques y étaient reçus à ce même titre. « Aucun des sept livres contestés, conclut l'auteur, ne manquait donc d'attestations fondées sur la tradition et la pratique constante de plusieurs Églises au sein de l'unité catholique.... Jamais aucun d'eux ne fut apocryphe dans le sens propre du mot; jamais aucun ne fut absolument en dehors du canon de l'Église; ils en furent seulement exclus d'une manière locale et partielle. » Ajoutons que les Églises qui ne leur ouvraient point le catalogue officiel, les avaient cependant en haute estime : les docteurs s'en référaient, dans leurs écrits, à leur autorité, et préparaient de la sorte l'entente universelle pour la rédaction définitive du canon. Les conciles y mirent la dernière main. Doit-on reculer jusqu'au concile d'Hippone (393) l'époque à laquelle, pour la première fois, une assemblée d'évêques se préoccupa de cette question capitale et en fit l'objet d'un décret? Faut-il se résoudre à admettre que la première assemblée générale de l'Église, convoquée à Nicée, ne daigna pas discuter ni résoudre un problème qui tenait indirectement aux entrailles mêmes du dogme, et sur lequel il semble qu'il était nécessaire de s'entendre préalablement à toute autre discussion? C'est le sentiment qui a semblé préférable au R.P. de Valroger : « Il ne paraît pas, dit-il dans une note (1er volume, page 94), que le concile de Nicée ait pu s'occuper beaucoup de terminer cette grande affaire; ni les actes de ce concile, ni les historiens du temps, n'indiquent que le canon des Écritures ait été, dans ce concile, l'objet d'un examen solennel et d'un décret

spécial. Il est probable seulement que plusieurs évêques y auront profité de leur réunion pour s'entendre à cet égard et arriver à une pratique uniforme. Il fut au moins question à Nicée d'un livre deutéro-canonique de l'Ancien Testament. Saint Jérôme dit en effet dans son *Prologue* au livre de Judith : « *Hunc librum synodus Nicæna in numero sanctarum Scripturarum legitur computasse.* » Nous ne saurions nous ranger à l'avis du savant oratorien. Le texte même de saint Jérôme, à propos du livre de Judith, ne prouve-t-il pas que les Pères de Nicée se sont préoccupés du nombre authentique des livres saints? Et ce témoignage du saint docteur est d'ailleurs fort recévable, puisque nous savons que les actes du concile de Nicée lui étaient personnellement connus : « *Legamus acta et nomina* episcoporum synodi Nicænæ... », écrit-il en parlant de la réception des évêques ariens qui souscrivirent au symbole. (*Adv. Lucifer.*) De plus, un canon formel des Écritures se trouve parmi les décrets du sixième concile de Carthage, sous la rubrique *Canon de Nicée*, et au siècle dernier Bianchini en retrouva un exemplaire dans un antique manuscrit de la bibliothèque de Rome[1]. Cassiodore en parle comme d'un document à l'égard duquel il ne s'élève aucun doute. « *Quoique beaucoup de Pères*, écrit-il, *c'est-à-dire, saint Hilaire, Ruffin, saint Épiphane, le concile de Nicée et celui de Chalcédoine aient dit sur le canon des choses différentes mais non point contraires, tous cependant ont divisé les livres saints de manière à adapter leur nombre à des chiffres mystérieux*[2]. Mgr Malou, dans son savant ouvrage sur *la Lecture de la sainte Bible en langue vulgaire*, a développé ces arguments avec une abondance d'érudition et une force de logique qui ne laissent guère de valeur à l'opinion contraire[3]. Il est certain du moins que le canon des Écritures fut définitivement fixé pour l'Occident, par la célèbre décrétale d'Innocent Ier, 405, à Exupère de Toulouse, dans la-

[1] *Vindic. can. Script.*, p. CCCLXI.
[2] *Div. Inst.*, c. 14, t. I.
[3] *La Lecture de la Bible en langue vulgaire*, t. II, p. 114 et suiv.

quelle il confirmait les actes du concile de Carthage (397). Cette décision fut une loi dont on ne se départit plus, comme le prouvent surabondamment les écrits spéciaux de saint Jérôme, de saint Augustin, de Cassiodore, etc. Quelques années auparavant saint Athanase, pour Alexandrie; son contemporain Cyrille de Jérusalem, pour la Palestine; saint Grégoire de Nazianze, pour l'exarchat d'Éphèse, publiaient le même canon avec une pareille intégrité. Un seul monument, l'Apocalypse, avait encore quelque peine à s'introduire universellement au même titre que les autres. Les témoignages de Papias d'Hiéropolis, de Méliton de Sardes, et d'autres évêques de l'Asie Mineure, ne permettent pas cependant de douter que, dans ces contrées, sanctifiées par la prédication de saint Jean et toutes pleines de son souvenir, on ne le regardât comme l'œuvre authentique de cet apôtre. Mais les Montanistes s'étaient prévalus de certains passages de l'Apocalypse pour donner quelque fondement à la célèbre doctrine du millénarisme; plus tard les Népotiens d'Arsinoé avaient également essayé d'en exploiter le texte à leur profit; d'ailleurs la lecture de cet écrit semblait offrir assez peu d'utilité aux fidèles : toutes ces causes réunies expliquent suffisamment comment sa destinée fut soumise à de si longues fluctuations, dont on retrouve la trace jusqu'en 692, au concile *in Trullo*, et qui ne disparaissent enfin qu'en 754, après le catalogue de saint Jean Damascène.

Pendant que l'Église, s'inspirant de son propre esprit, s'avançait d'elle-même vers cette unité définitive des écrits canoniques, le désaccord des sectes hérétiques, incapables de s'entendre sur le choix et l'autorité des Écritures, l'obligeait à vérifier ses propres titres, à en justifier l'origine, à défendre leur authentique transmission, et préparait ainsi aux livres canoniques la sanction de la lutte et la gloire du triomphe. Rien n'a plus contribué à mettre dans une évidence incontestable la légitime authenticité des monuments de la révélation, ou à garantir l'intégrité des textes dogmatiques, que ces attaques sans cesse renaissantes, où le génie des docteurs n'épuisa

jamais sa vigueur et ne connut point la défaite. Tour à tour il fallait combattre les hérétiques Judaïsants, qui ne recevaient que l'Évangile selon saint Matthieu et les Actes des apôtres rejetés par les Montanistes; les Manichéens qui ne juraient que par l'Évangile de saint Jean dont les Aloges ne voulaient pas; puis dévoiler les contrefaçons de Marcion ou livrer au ridicule l'illuminisme des Valentiniens. « La polémique, dit le docteur Reithmayr, fournit de nombreuses occasions d'exposer les vrais principes qui devaient guider en cette matière, c'est-à-dire, *le témoignage de la tradition et la règle de foi ecclésiastique*. Elle amena aussi la publication solennelle de listes authentiques des Saintes Écritures. Les essais de falsification, ainsi que les attaques contre le canon échouèrent constamment devant la fermeté de la tradition catholique. Il en résulta même un profit considérable pour l'Église et pour son dépôt sacré : le témoignage de la tradition se formula d'une manière plus évidente, les démarcations devinrent plus précises : le canon catholique fut sanctionné par des statuts spéciaux et promulgué de toutes parts. » Et quand après de longs siècles, la réforme osa mettre en doute ce que l'univers chrétien avait admis dans une entière unanimité, l'Église, conséquente avec elle-même, n'eut besoin que de s'inspirer du passé et promulgua de nouveau le canon décrété dans les premiers conciles.

Tel est le résumé rapide de l'histoire du canon des Écritures dans l'Église catholique. Le docteur Reithmayr a su habilement enchaîner tous les faits, les grouper avec ordre, les appuyer d'une érudition pleine d'à-propos et de sobriété. Mais on s'attache à le suivre avec un intérêt d'autant plus vif, que le R. P. de Valroger, dont le zèle désintéressé nous a fait connaître cet ouvrage remarquable, lui a donné dans notre langue une forme si naturelle et si facile, que l'on s'imagine aisément lire une production originale. Un maître seul pouvait ainsi comprendre et interpréter la pensée d'un maître.

L'autorité du canon et des écrits canoniques du Nouveau Tes-

tament fait suite à l'histoire de leur rédaction. Nous ne suivrons pas l'auteur dans cette nouvelle section ; d'ailleurs, s'il nous est permis de dire toute notre pensée, un grand nombre des questions qui s'y trouvent traitées rappellent la première partie. Sans doute, dans le plan de cette introduction générale, ce danger était inévitable. Il nous paraît cependant que la distribution des précieux matériaux, qu'une érudition consciencieuse a rassemblés, n'y est point ordonnée avec cette vue d'ensemble, cet esprit d'unité qui imprime à la première partie une force de démonstration irréfutable.

III.

De toutes les parties des études bibliques, l'histoire du texte du Nouveau Testament se trouve peut-être, parmi nous, la moins explorée. Ingrate par la nature même de son objet, d'un accès difficile à cause des connaissances préliminaires qu'elle exige, extraordinairement surchargée, depuis un siècle, de documents précieux et nouveaux mis en lumière par une science infatigable, est-il étonnant qu'elle nous offre aujourd'hui peu d'attraits ? Il faudrait avoir suivi dès l'origine cette marche de l'érudition, avoir vu naître et se succéder les systèmes, assisté à toutes ces fortunes diverses des découvertes, des idées, des écoles et des hommes dont la gloire fut d'y attacher leur nom. Il était à souhaiter du moins qu'une main amie, conduite par le zèle pur de la science, entreprît de nous initier à cette multitude de travaux récents et à l'économie nouvelle qu'ils introduisent dans les lettres sacrées ; il fallait qu'elle ne dédaignât pas d'en exposer la doctrine dans ses principes les plus élémentaires, d'en expliquer les termes, d'en développer les procédés et les ressources, en un mot de nous conduire pas à pas, comme fait un guide en pays inconnu. Ainsi l'on pouvait espérer de voir s'évanouir le préjugé funeste, qui, sous prétexte que ce côté de la science est inacces-

sible, paralyse chez un grand nombre l'ardeur qu'il conviendrait aux catholiques d'avoir pour une étude approfondie des saintes Écritures. Le docteur Reithmayr et le R. P. de Valroger se sont heureusement rencontrés dans cette même pensée, et nous devons à la science de l'un, au désintéressement de l'autre, au zèle de tous les deux, de posséder aujourd'hui, sur cette partie si étendue et si nouvelle de l'introduction, une sorte de manuel précis et complet qui mettra, en peu de temps, tout esprit studieux au courant de l'état présent de la science et en mesure d'en suivre le mouvement.

L'histoire du texte du Nouveau Testament comprend d'abord celle de la langue et des destinées du texte original, puis l'étude des manuscrits, à laquelle se rattachent les origines et l'examen des variantes, l'histoire des textes imprimés et, enfin, la connaissance des versions. L'auteur a traité chacun de ces objets avec une précision qui ne recule cependant devant aucun détail utile. Il nous fait assister à la formation de ce langage étrange, mélangé de grec et d'hébraïsmes, connu sous le nom de langue *hellénistique*, et qui servit d'expression aux écrivains inspirés du Nouveau Testament. Il maintient, avec tous les Pères grecs, le fait de ces incorrections littéraires, contre les puristes du dix-septième siècle, qui prétendaient, à l'exemple de Wyssius (*Dialectologia sacra*), en justifier toutes les anomalies, comme si l'inspiration du Saint-Esprit était nécessairement liée à l'éloquence du langage, tandis qu'au contraire, pour parler avec M. Berger de Xivrey, « par un phénomène unique, les formes vulgaires, les répétitions continuelles, la couleur étrangère, l'inexpérience de l'art d'écrire, pour ne pas dire l'incorrection, qui caractérisent le style du Nouveau Testament, en font ressortir davantage la sublimité [1]. » Nous sommes initiés à la manière dont ces écrits divins furent rédigés : on nous apprend comment, suivant la coutume antique, l'*amanuenis* écrivait sous la dictée

[1] *Étude sur le texte et le style du Nouveau Testament*, p. 3.

des saints Apôtres, respectant, tout grammairien qu'il pût être, cette diction personnelle et caractéristique, qui transformait la plus belle langue du monde, et qui, donnant parfois à ses termes, sous l'inspiration de l'Esprit Saint, des significations d'un ordre nouveau, la faisait parler avec une éloquence inconnue à ses sages.

Les Églises et les simples fidèles s'empressèrent de transcrire pour eux-mêmes ce recueil sacré. Déjà, vers la fin du deuxième siècle, au milieu des ruines de ces premiers temps, la trace des textes originaux a disparu ; mais les copies se sont multipliées avec une incroyable profusion, qui se continuera jusqu'à la découverte de l'art typographique. L'étude des manuscrits occupe donc la plus large part dans l'histoire du texte du Nouveau Testament, comme elle est aussi la moins accessible à cause des connaissances paléographiques qu'elle exige, et du discernement critique dont il faut être doué pour s'y livrer avec succès. Toutefois, il est besoin d'en avoir aujourd'hui quelque notion pour ne point demeurer étranger à une partie considérable de la science sacrée. Cette connaissance élémentaire, c'est à l'ouvrage publié par le R. P. de Valroger, qu'il faut aller la demander. On y trouve d'abord un examen suffisant des principales substances successivement employées dans la confection des manuscrits : les Χαρται des anciens, dont il est fait mention dans les lettres apostoliques (II Joan. 12) ; le parchemin (*membrana*), également signalé par saint Paul, (II Tim. vi, 12), et dont l'usage ne tarde pas à prévaloir dans les écrits destinés à la liturgie pour se populariser bientôt après, jusqu'à ce que, au dixième siècle, le papier de coton vienne le remplacer. Puis l'auteur donne un précis des différents genres d'écriture usités à des époques diverses, et qu'il importe de connaître pour fixer l'âge des documents. Enfin l'histoire de la disposition du texte occupe une place importante dans cette étude sur les caractères externes des manuscrits.

Suivant une habitude généralement adoptée chez les anciens, les premières copies du Nouveau Testament présentent un texte

continu, sans distinction des phrases ni des mots entre eux. L'inconvénient d'un pareil procédé, appliqué à une parole sacrée, dont il importait si hautement de fixer invariablement le sens, ne tarda pas à se faire sentir au milieu des luttes acharnées que fit naître l'interprétation. Mais pour une entreprise si délicate, où la vérité dogmatique pouvait dépendre d'une incise, nul ne s'empressait de s'offrir. Lorsque le sentiment des Pères et l'usage universel eurent fixé le sens des textes principaux, alors seulement, c'est-à-dire, au cinquième siècle, Euthalius, diacre d'Alexandrie, commença d'appliquer aux manuscrits du Nouveau Testament la méthode *stichométrique* (κατὰ στίχους) déjà en usage dans ceux de l'Ancien. Peu à peu on s'affranchit de la stichométrie proprement dite, et, en écrivant le texte sur une ligne continue, on se contenta de marquer d'un point la fin des stiches. C'était une ponctuation élémentaire, qui alla se modifiant de diverses manières, et dut attendre jusqu'au quinzième siècle pour recevoir de la main des Manuce et des Estienne sa forme définitive.

Le système de l'accentuation fut plus heureux et se vit beaucoup plus tôt en droit de possession. Saint Epiphane (*De Pond. et Mens.* c. II) en parle comme d'un usage invariablement établi. L'époque à laquelle les accents furent admis dans les manuscrits du Nouveau Testament demeure toutefois assez incertaine. L'auteur croit pouvoir en attribuer l'introduction à Euthalius lui-même.

Les manuscrits autorisés des livres saints avaient déjà subi, dans l'économie de leur disposition, une modification plus profonde encore. L'Église, qui est une société éminemment traditionnelle, après avoir consacré dans sa liturgie la coutume de lire en public quelque partie du Nouveau Testament, sentit bientôt l'urgence d'en déterminer les leçons et d'en fixer les coupures d'une manière régulière. Euthalius trouva le texte divisé de cette manière, au moins celui des Actes et des Épîtres; car, en appliquant la méthode stichométrique, il fit précéder les leçons ou chapitres par des sommaires, dont il emprunta ceux des Actes

à la rédaction primitive de saint Pamphile de Césarée. Quant aux Évangiles, nous apprenons de saint Jérôme (*De Vir. ill.*, LV) qu'un philosophe célèbre d'Alexandrie, du nom d'Ammonius, reconnu par Miræus pour le maître d'Origène, leur avait appliqué un système analogue de divisions, qu'Eusèbe a reproduit, en le perfectionnant, dans ses canons évangéliques. Mais la répartition des chapitres, dans leur forme actuelle, ne fut introduite que longtemps après par Hugues de Saint-Cher (1262).

Un pas restait encore à faire pour établir une analogie parfaite de rédaction entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il ne devait être franchi qu'à l'époque des textes imprimés. « Un jour, écrit H. Estienne dans la préface de sa *Concordance gréco-latine*, que mon père allait de Paris à Lyon, il lui vint en pensée d'essayer sur les chapitres du Nouveau Testament une division par versets; et de fait, tout en chevauchant, il en distribua de cette manière la plus grande partie. Depuis longtemps, il s'était préoccupé de cette entreprise; mais presque tous ceux auxquels il en avait fait part avaient traité son projet d'inutile, l'assurant qu'il perdrait son temps et sa peine, et ne recueillerait que le ridicule. Toutefois l'invention, à peine publiée, devint l'objet de l'approbation universelle et acquit une si haute autorité que toutes les autres éditions du Nouveau Testament grecques, latines, françaises, allemandes, etc., perdirent tout crédit et durent céder la place. » La méthode de Robert Estienne ne fut plus abandonnée.

Si les modifications qu'on fit subir successivement et pour des raisons légitimes aux textes apostoliques, s'étaient bornées à ces arrangements qui n'affectaient que la forme, on aurait eu peu à craindre pour la sécurité du sens. L'intégrité du texte devait être mise à une épreuve plus difficile encore : afin sans doute que sa conservation permanente, ne pouvant être attribuée qu'à une intervention manifeste de la Providence, devînt en même temps comme un témoignage de plus de la divinité des Écritures. Nous voulons parler des *variantes*. « Si l'on considère, dit le Dr. Reithmayr, la multitude innombrable des copies, qui

furent faites dans les trois parties du monde avec une rapidité sans exemple; si l'on pense à l'imperfection des moyens employés, à l'ignorance, à la négligence des copistes, des correcteurs, etc., on comprendra qu'une constante uniformité dans tous les exemplaires était impossible. » Les hommes appliqués, par état ou par inclination, à l'étude des saintes Écritures, ne tardèrent pas à jeter le cri d'alarme et à commencer de bonne heure ces grands travaux de recherches et de collations pour rétablir et conserver, dans sa pureté, le texte primitif. « La différence des copistes est devenue fort grande, écrivait Origène sur le v. 21 du ch. XIX de saint Matthieu; il faut en chercher la cause dans l'inadvertance des scribes, dans le procédé arbitraire des correcteurs, dans la prétention que plusieurs ont eue de corriger, d'ajouter, ou de retrancher selon leur jugement particulier[1]. » En même temps ce grand homme se mettait à l'œuvre et publiait son texte révisé des Septante; mais il ne paraît pas qu'il ait essayé un travail semblable sur le Nouveau Testament. La difficulté de l'entreprise l'effraya sans doute. « Les livres du Nouveau Testament, observe judicieusement l'auteur, étaient en effet répandus et lus bien plus généralement que ceux de l'Ancien Testament. Chacun préférait naturellement les exemplaires de son Église particulière. Le crédit personnel d'un savant ne suffisait pas pour décider; et quelle que fût la renommée de son travail, il ne pouvait guère compter sur une acceptation universelle. En un mot, celui qui entreprenait cette tâche avait à redouter tous les dangers, que plus tard saint Jérôme appréhendait si fort, lorsqu'il mit la main à la révision de la Vulgate latine.» Deux hommes cependant, animés par l'exemple d'Origène, plus hardis et moins autorisés, entreprirent à la même époque, dans deux patriarcats différents, cette importante révision, avec celle du texte entier des Septante : l'un à Antioche, Lucien, martyrisé en 311 sous Dioclétien; l'autre à Alexandrie, Hésychius

[1] *Comment. in Matth.*, t. XV, n° 14.

qu'on croit avoir été victime de la même persécution avec Philéas, Pachinus et Théodore[1]. La faveur dont ces nouvelles récensions jouirent d'abord, ne fut pas de longue durée; saint Jérôme dévoila leur incorrection et les condamna en des termes si sévères[2], que le pape saint Damase se crut obligé de les signaler dans son Index, officiellement publié plus tard par le pape Gélase Ier. D'après les faits récents recueillis par la critique, nous sommes en droit de penser que les deux récensions condamnées furent de nouveau revues avec soin, et qu'on essaya, tout en conservant le fond primitif, de les assimiler de plus près au texte palestinien : les manuscrits alexandrins portent surtout les traces de ce rapprochement. Ces textes ainsi réformés devinrent les *archétypes* d'une série respective de copies qui a donné lieu de nos jours au système de leur classification par *familles*. Il est certain, en effet, que le texte de Byzance, ou la récension de Lucien corrigée, a joui longtemps d'une grande renommée dans ce patriarcat, et reçu de l'usage qu'en firent les Pères de cette contrée, une sorte de sanction ecclésiastique : si peu fondée qu'ait été cette estime universelle, elle servit du moins à fixer un texte et opposa une barrière à des révisions sans cesse renouvelées et de plus en plus incorrectes. Lorsque l'écho des improbations de saint Jérôme fut affaibli, le grec de Constantinople se répandit même dans l'Occident; on l'opposa longtemps à la Vulgate et on le préféra aux plus pures et aux plus anciennes versions. La science a fait justice de cette bonne fortune usurpée, et après tant d'hypothèses arbitraires et ruinées, qu'elle a enfantées sur cette matière, le seul titre de gloire qui lui reste peut-être, c'est d'avoir rendu aux manuscrits palestiniens et partant à la Vulgate, l'honneur qui leur appartient au nom de la vérité critique, comme au nom de l'autorité de l'Église. C'est en effet à l'étude des manuscrits du Nouveau Testament, poursuivie depuis un siècle avec une

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, VIII, XIII.
[2] *Epist. ad Damas.*

vraie passion par des hommes pour la plupart indifférents et souvent hostiles, qu'on a dû, après la ruine de plusieurs systèmes contradictoires, le nouveau témoignage, tardif mais décisif et complet, que l'Église dans sa préférence pour la Vulgate, ne s'était pas trompée.

Fort accréditée à Alexandrie durant près de trois siècles, l'industrie des Copistes s'éteignant avec la gloire de ce patriarcat, traversa la Palestine sans s'y fixer et vint refleurir à Byzance. C'est de ce centre que les débris fugitifs de l'empire d'Orient (1453) répandirent dans l'Occident leurs propres manuscrits, qui représentaient dans leur généralité le fond de la récension de Lucien. On les accueillit avec cette préférence d'entraînement dont toute nouveauté se prévaut : on ne se doutait guère alors que les plus anciens manuscrits occidentaux, ensevelis dans les bibliothèques, renfermaient la source pure de l'intégrité du texte. Déjà cependant les prémices de l'art typographique étaient consacrés à l'impression des saintes Écritures : de 1462 à la fin du quinzième siècle, quatre-vingts éditions de la Bible furent livrées à la publicité. Mais on imprimait un texte gravement altéré, que les efforts de Hugues de Saint-Cher (1238), et plus tard ceux de la Sorbonne n'avaient qu'imparfaitement révisé, puisque au commencement du quinzième siècle, Pierre d'Ailly se plaignait amèrement de son incorrection. Il ne fallait rien moins que tenter une refonte complète, collationnée sur les plus anciens monuments. Pour une pareille entreprise, un zèle invincible, une haute influence, une fortune considérable étaient des conditions essentielles. Elles se trouvèrent heureusement réunies, en 1502, dans l'un des plus grands personnages de l'histoire, dans un homme qui fut tout ensemble un grand politique, un savant distingué et un prince de l'Église d'une piété éminente, François Ximénès de Cisnéros. Ximénès fit venir de loin et à grand prix les manuscrits les plus rares, s'entoura des savants les plus distingués, et se mit à l'œuvre avec les encouragements de tout ce qui avait à cœur la gloire des lettres sacrées.

Le travail dura douze ans; le généreux cardinal y dépensa 50,000 écus d'or. « Hâtez-vous, disait-il à ses collaborateurs infatigables, hâtez-vous, mes amis; ce qui est mortel et terrestre passe vite : bientôt je pourrais vous manquer ou vous perdre. » Le 10 juillet 1517, le dernier volume sortait des presses d'Arnauld Guillaume de Brocario, à Alcala. En recevant la dernière feuille, que le jeune fils de l'imprimeur, revêtu de ses habits de fête, lui porta comme en triomphe, le pieux Ximénès rendit grâce à Dieu avec une inexprimable émotion. Il était temps : quatre mois après il s'éteignait avec la réputation d'un saint.

Cependant l'œuvre du cardinal Ximénès avait été une tentative plus illustre qu'heureuse. Le Nouveau Testament, imprimé le premier, parut en 1514; mais ce texte, connu sous le nom de texte de Complute, représentait encore dans son ensemble la récension de Lucien.

Pendant que cette première édition révisée du Nouveau Testament s'élabore à Alcala avec une patience digne d'un meilleur succès, Froben de Bâle conçoit le projet ambitieux de la devancer, et presse Erasme, qui ne demandait pas mieux, de se charger de l'entreprise. Après cinq mois de travail et une collation rapide qui ne s'exécuta que sur cinq manuscrits pour tout moyen de contrôle, une édition du texte grec parut à Bâle, en 1516, avec une traduction latine de la façon de l'auteur. Erasme recueillit les fruits de sa vaniteuse précipitation. « *Fluctuationem atque festinationem Erasmi*, dit Griesbach, *prodit ipsa ejus inconstantia in textu constituendo et editionum Erasmicarum a se invicem dissonantia* [1]. » Erasme, en effet, reprit cinq fois son travail, de 1516 à 1535, et ne put arriver, malgré cinq éditions successives, à une correction supportable. Enfin après les tentatives de Simon de Collines, qui combina les textes d'Alcala et d'Erasme; celles de Robert Estienne, son gendre, qui publia de 1546 à 1551, quatre éditions du Nouveau Testament, collationnant le texte de Complute d'a-

[1] *Nov. Test. Græc.*, 2e édit., *Proleg.*, sect. I.

bord, puis celui de Bâle, sur seize manuscrits nouveaux ; après les derniers efforts de Bèze, héritier d'un exemplaire inédit de Robert Estienne, l'audace et l'influence des Elzévirs fixa momentanément cette lettre, si infructueusement travaillée, et par la multitude de ses éditions, lancées coup sur coup, la popularisa sous le nom de *texte reçu.* « Et cependant, dit Griesbach, qui en a résumé la généalogie, le texte des Elzévirs n'était que le résultat de la combinaison de l'édition de Bèze avec la troisième de Robert Estienne; or cette édition de Robert Estienne dont Bèze s'était servi en la modifiant assez arbitrairement, était une copie fidèle de la cinquième d'Érasme, à l'exception d'un petit nombre d'endroits de l'Apocalypse empruntés à celle de Complute. Pour Erasme, il composa son texte, comme il put, *ut potuit*, sur des manuscrits peu nombreux et récents, et quelques écrits incorrects des Pères. » En dernière analyse, le *texte reçu* reproduisait donc encore la récension de Lucien.

Ce ne fut que vers le milieu du dix-septième siècle, que la collection des variantes de seize manuscrits inconnus, publiée par Walton (1657) au sixième volume de sa Polyglotte, détermina une période nouvelle dans la rédaction du texte sacré. Les débuts de la science proprement dite des variantes n'apparaissent guère cependant que dans les groupes synoptiques, imaginés par l'évêque d'Oxford, Jean Fell (1675). Le désintéressement de Fell, qui lègue à Jean Mill le trésor de ses matériaux, fruit inappréciable de trente années de recherches, met ce savant, digne de recueillir un pareil héritage, en mesure de publier enfin une édition nouvelle du Nouveau Testament (1707) — Mill, comme Ximénès et comme tant d'autres, ne survécut que peu de jours à la publication du grand œuvre de sa vie entière ; mais il mourut après avoir jeté les bases de la classification des manuscrits, et laissant dans ses *Prolégomènes*, chef-d'œuvre d'érudition à cette époque, une source inépuisable de documents pour l'histoire critique du texte grec. Bengel (1734) et Wetstein (1751) continuèrent à suivre la méthode de Mill. Si Wetstein déploya

plus de ressources, Bengel eut le mérite préférable d'ouvrir la voie à Griesbach, le père de la science critique.

« Les manuscrits paraissent se classer suivant certains groupes chez lesquels les variantes sont généralement identiques : on pourrait donc d'après cela remonter à des types relativement primitifs, dont l'étude servirait de règle, » et dont le texte ferait loi. Tels étaient les résultats principaux auxquels s'était arrêté Bengel. Griesbach partit de ces données, et malgré les contradictions de Matthæi, consacra sa vie à en développer les principes. Certes, ni la science, ni le zèle scientifique de Griesbach ne sauraient justifier ses erreurs ; l'esprit de secte a souvent compromis les succès de sa critique ; mais il faut du moins reconnaître et constater le pas décisif et nouveau qu'il fit faire à la science. Témoignage d'autant plus recevable qu'il est moins suspect, Griesbach, après de longues et patientes explorations, conclut enfin, contre toute l'école du seizième siècle, que le texte des manuscrits alexandrins, auquel il fallait rapporter les plus anciennes copies occidentales, se trouvant plus conforme aux versions antiques et aux écrits des premiers Pères, devait être préféré au texte de Byzance. A la même époque Matthæi s'efforçait de soutenir les vieux principes, et publiait d'abord à Riga, en 1782, puis à Wittemberg, en 1803, un texte grec entièrement différent, mais qui avait l'avantage de reproduire au moins dans son intégrité la récension byzantine. C'est à ces deux points opposés que se rattachèrent dans la suite les recherches des critiques. Des découvertes inattendues vinrent bientôt confirmer les conclusions de Griesbach, en particulier celle de la version syro-palestinienne publiée par le Danois Jac.-Georges-Chr. Adler, et l'engagèrent à rédiger une nouvelle édition de son Nouveau Testament : ce dernier travail plus parfait que tous les autres, eut l'honneur de servir de texte aux collections de Schultz, de Knapp, de J. S. Vater, de Tittmann, qui le reproduisirent successivement, en collationnant sur lui leurs variantes.

De si beaux succès ne décourageaient pourtant pas les contradicteurs.

Pendant que Griesbach rendait hommage au texte alexandrin, constatait son harmonie avec la version syro-palestinienne et préparait ainsi le triomphe de la Vulgate, un jeune Silésien, disciple de Hug, catholique romain comme son maître, passait deux ans dans l'étude attentive des manuscrits de la bibliothèque de Paris, et après avoir continué ses recherches dans celles de Vienne et du Vatican, laissant à ses amis le soin de publier un ouvrage préliminaire où il vengeait l'intégrité oubliée du texte byzantin, s'en allait parcourir l'Égypte, la Palestine, la Syrie, la Grèce et les îles de l'Archipel pour y recueillir, à l'appui de son opinion, des documents inexplorés. A son retour, Scholz développa ses idées avec un grand appareil d'érudition dans les prolégomènes de son édition du Nouveau Testament, publiée à Leipzig de 1830 à 1836. Les efforts de la critique et de sa science ne purent rien pour le triomphe d'une cause perdue. Le R. P. Secchi, dans les *Annales des sciences religieuses* de Rome, rendit de ses travaux un jugement sévère et motivé [1]. Heureusement Carl Lachmann reprenait au même moment la trame de Griesbach, et faisait rentrer la critique dans le chemin de la vérité scientifique. « Nous voyons, disait ce savant, que nos plus anciens manuscrits s'accordent d'une manière étonnante avec les écrivains des époques primitives. D'après cela, j'attendrai qu'on me dévoile par quel motif mystérieux on doit regarder les manuscrits, dont se servaient saint Irénée et Origène, comme inférieurs à ceux qu'ont employés Érasme et les éditeurs d'Alcala [2]. »

C'est d'après ces principes que Lachmann publia en 1831 à Berlin, une récension du texte grec: plus que toutes les précédentes, elle diffère du *textus receptus* elzévirien, mais aussi se

[1] *Annali delle scienze religiose*, vol. VI, p. 43; VII, p. 232; IX, p. 161.
[2] *Préf. du Nouv. Test.*, p. VI et VII.

rapproche davantage des monuments primitifs sur lesquels saint Jérôme avait collationné notre Vulgate. Les publications remarquables de MM. Muralt, Buttmann, Blomfield et Tischendorf nous donnent l'assurance que la science ne veut point quitter cette voie démontrée la plus sûre. « C'est ainsi, conclut le docteur Reithmayr, qu'après de longs et pénibles travaux, on a été ramené au point de vue de saint Jérôme. On reconnaît enfin que pour arriver à un texte correct, il n'y a pas autre chose à faire que de consulter les plus anciens manuscrits, les versions primitives et les premiers pères. Le texte byzantin est évincé de sa possession, et l'Occident revient à ses propres sources comme plus dignes de confiance. C'est là un événement d'autant plus digne de remarque, qu'il n'a été amené ni par les recherches des écrivains catholiques, ni par un préjugé quelconque, mais par le développement naturel de la critique historique chez les savants protestants. Ce sont ainsi les juges les plus irrécusables, qui ont reconnu, dans les principes suivis par saint Jérôme, les principes à suivre pour arriver au texte primitif du Nouveau Testament. »

IV

A côté de tant de critiques éminents qui s'appliquaient avec une invincible constance, à reconstruire, dans son intégrité primitive, le texte original du Nouveau Testament, une autre classe d'érudits se passionnant pour des études plus ingrates et moins populaires encore, redemandait à l'Orient le trésor de ses anciennes versions. Les limites de ce travail, déjà trop dépassées, ne nous permettent ni de faire l'histoire des versions du Nouveau Testament, ni de redire les conquêtes de la philologie dans cette nouvelle carrière. Il faudrait signaler sur les textes syriaques, les travaux des Wichelhaus, des Michaëlis, des Adler, des Bernstein, des Jos. White, des Zingerlé, etc...; sur les textes coptes, des Schvartz, pour les quatre évangiles, des Bœticher, pour les actes et les épîtres, etc.

Il est certain que, peu après l'établissement du christianisme parmi les différents peuples, chaque nation voulut faire passer dans sa langue les livres sacrés, afin d'en rendre la doctrine plus accessible. Pour un grand nombre, l'histoire de leur littérature commence avec celle de leur première Église. On sait en particulier que les lettres ne prirent naissance en Arménie qu'à l'époque de saint Mesrob; c'est-à-dire après que cet homme admirable eut donné à sa patrie, en 406, le livre des Proverbes, traduit dans un langage écrit, dont lui-même, au prix de mille efforts, avait créé les caractères. Et si l'on en croit Aucher, dans la préface de l'édition arménienne de la *Chronique d'Eusèbe*, l'amour des lettres s'empara dès lors si vivement de l'Arménie, qu'avant l'année 450, cette contrée s'était enrichie de plus de six cents traductions des écrivains anciens.

La première version du Nouveau Testament qui mériterait une étude attentive, est l'ancienne *Itala*. Nous ne la nommons ici que pour attirer l'attention des érudits sur l'opinion embrassée par le Dr Reithmayr, relativement à son origine. Jusqu'ici nous avions cru l'origine africaine de l'ancienne Vulgate assez solidement appuyée pour ne donner lieu à aucun doute sérieux. Il en a semblé autrement à l'auteur. Peut-être un jour nous sera-t-il donné de reprendre cette thèse; en attendant, nous croyons que les arguments, à l'aide desquels le Dr Reithmayr soutient son sentiment, ne sauraient prévaloir contre ceux de l'opinion commune, admirablement développés par le cardinal Wiseman, dans sa deuxième lettre sur le fameux passage de saint Jean (I Ep. Joan. v, 7), soutenus et fortifiés récemment encore par l'érudition et l'autorité du savant abbé Lehir[1]. Le R. P. Vercellone, ne voulant ni rejeter, ni admettre cette ancienne opinion, pense que l'ancienne Vulgate a été faite à Rome, par un Africain qui l'a fortement empreinte de sa latinité nationale : cet avis intermédiaire n'est de nature à contenter personne. Et, comme le fait ob-

[1] Voir *Étude sur une ancienne version syriaque des Évangiles*, p. 13, note.

server M. l'abbé Lehir, puisqu'on reconnaît généralement dans l'ancienne Vulgate, deux courants principaux, fort bien mis en lumière par le cardinal Wiseman, celui des écrivains d'Italie et celui des Pères d'Afrique, on comprend bien que ces variantes aient pu être le résultat d'un remaniement fait en Italie sur la version d'Afrique; mais on s'imagine difficilement que les Africains eussent retouché un texte qui, offrant l'avantage du style populaire de ce pays, leur eût été de plus présenté sous la garantie de la sanction romaine.

Il faudrait ici raconter l'histoire de la Vulgate de saint Jérôme, depuis les préventions que la rédaction du saint docteur eut à vaincre surtout dans l'Occident, jusqu'à la révision d'Alcuin, les essais des *correctoria Bibliæ*, sur lesquels le R. P. Vercellone a publié une étude remarquable dans les *Analecta Juris Pontificii* (26e liv. 1858), et enfin jusqu'aux travaux immenses entrepris par Sixte V et Clément VIII. L'ouvrage du Dr Reithmayr offre, sur chacune de ces questions intéressantes, l'indication riche et exacte des sources à consulter, aussi bien que les derniers résultats de la science.

Nous n'avons examiné que la première partie du précieux recueil publié par le R. P. de Valroger. L'*introduction spéciale*, qui fait l'objet de la deuxième partie, est une source non moins abondante de consciencieuse érudition, que nous aurons occasion de faire valoir souvent, en nous en référant à son autorité, dans le cours de nos études bibliques. Mais nous ne terminerons pas sans avoir signalé le choix heureux des dissertations et des notes supplémentaires, dont le R. P. de Valroger a enrichi cette publication. C'est en premier lieu *l'authenticité des livres du Nouveau Testament et la certitude de l'histoire évangélique*, empruntée à Hug, et la *Crédibilité de l'histoire évangélique*, du docteur Tholuck; puis une analyse substantielle de l'étude de M. l'abbé Lehir sur le manuscrit Cureton ; un résumé précis et fort utile des excellents travaux du R. P. Vercellone sur la Vulgate.

Dans le second volume : une notice sur l'intégrité du Nouveau

Testament dont la substance est empruntée au savant ouvrage de M. Wallon; enfin une étude complète sur l'authenticité du verset des *trois témoins* (I Joan., v, 7), extraite d'un travail inédit de M. l'abbé Lehir.

Le R. P. de Valroger a donc avant tout ambitionné de faire une œuvre utile à ceux qui veulent, en France, cultiver ce champ si fertile des lettres sacrées. Ce labeur obscur, de patience inappréciable, où il semble avoir voulu ensevelir tout mérite personnel, vaudra au savant et modeste oratorien, de la part du public érudit et du clergé studieux, ce profond sentiment de reconnaissance et d'estime qui dure plus que la gloire, et qui, mieux qu'elle, est digne de récompenser le vrai zèle.

A. Dutau.

LÉON X ET FRANÇOIS IER

ENTREVUE DE BOLOGNE[1]

Dans les premiers jours de septembre de l'année 1515, l'attention de l'Europe, provoquée depuis un mois par la marche irrésistible des Français en Italie, se portait avec inquiétude sur

[1] Dans ce travail, qui a pour but de faire connaître la situation de la France et de l'Italie à l'époque où naquit la Réforme, nous nous bornerons d'abord à exposer les conséquences de la bataille de Marignan pour Léon X, son alliance avec François Ier, et les négociations qui amenèrent l'entrevue de Bologne. On voudra bien nous permettre d'entrer ensuite dans des détails qui puissent présenter un tableau plus complet et plus fidèle de la politique, des croyances et des mœurs au commencement du seizième siècle. Voici les principaux documents dont nous nous servirons dans notre récit :

Diarium Paridis de Grassis, episcopi Pisaurensis, Magistri cæremoniarum sub Julio II et Leone X, ms. de la Bibliothèque impériale f. lat. 5165, 3 vol. in-fol. — *Registre en forme de journal faict par un domestique* (le secrétaire Barillon) *de M. le chancelier* (Duprat), ms. de la Bibliothèque impériale, f. Harlay, 312, 1 vol. in-fol. — *Relation de l'entrevue de Bologne*, écrite à Bologne, le 12 décembre 1515, et envoyée à Marguerite d'Autriche, gouvernante des Pays-Bas; dans la collection des *Documents inédits de l'Histoire de France*, Négociations diplomatiques entre la France et l'Autriche, t. II, p. 85-91. — *Leonis X epistolæ*, ap. Raynaldi *Annales*, t. XII, p. 45-108, et ap. Pet. Bembi *Epist.* lib. X et XI. — *Lettres de François Ier*, passim. — Machiavel, *Œuvres complètes*, publ. par Périès, passim. — Fr. Guicciardini, *Discorso sopra la calata di Francesco I in Italia*, 1515, ap. *Opere inedite*, Firenze, 1857, t. I, p. 274-284. *Storia d'Italia*, lib. XII. — P. Jove,

la çapitale du Milanais. C'était là qu'un roi de vingt et un ans, à peine monté sur le trône, devait engager dans une bataille avec des ennemis réputés invincibles, les destinées de la France, de l'Italie et d'une grande partie de la chrétienté. On apprit d'abord que François Ier, attaqué à l'improviste par les Suisses, avait essuyé une sanglante défaite. Pendant que cette nouvelle prématurée se répandait avec la rapidité de l'éclair, François Ier triomphait. Le 14 septembre, vers onze heures du matin, il jetait un dernier coup d'œil sur le champ de bataille que les Suisses lui disputaient depuis deux jours : il n'apercevait plus que des troupes françaises de Marignan à San-Juliano, et plus loin, sur la route de Milan, une colonne épaisse de poussière indiquant la retraite de l'ennemi. A ce spectacle, si propre à flatter l'orgueil du jeune monarque, le premier sentiment qu'il éprouva fut celui de la reconnaissance. Au moment où la joie éclatait autour de lui, il s'empressa de descendre de cheval, se mit à genoux, et, adorant la vraie croix, dont on célébrait la fête ce jour-là, « il remercia Dieu de la belle victoire qu'il lui avait plu de lui donner[1]. »

Historia sui temporis, l. XVI. *Vie de Léon X*, l. III.—J. Bapt. Egnati, Veneti, *Ad Franciscum Im, de ejus in Italia adventu, deque victoria ex Helvetiis panegyricum carmen*, Mediolani, 1515, in-4° ; et la préface de l'édition de 1540. — Petri Martyris Angleriensis *Epistolæ*, Mediolani, 1530, fol. 127 et seq. — *Archivio storico italiano*, Firenze, 1842 et seq. — Franc. Vettori, *Sommario della Storia d'Italia, dal* 1515 *al* 1527, appendice, t. VI, p. 287-387.— Gheri Goro, *ibid.*, p. 1-135.—Giov. Andrea Prato, *Istoria di Milano, dall' anno* 1499 *al* 1519, t. III, p, 221-421.

Dans la collection des *Mémoires relatifs à l'histoire de France* publiés par M. Petitot, 1re série : *Mémoires* de Martin Du Bellay, t. I, p. 267-271; de Fleurange, t. II, p. 298-308. — *Histoire du bon chevalier sans paour et sans reprouche, ib.*, p. 104-105. — *Journal de Louise de Savoye, ib.*, p. 398-399.

Journal d'un bourgeois de Paris, pub. par Ludovic Lalanne, 1854, p 19-31. — *Cronique du roy François, premier de ce nom*, pub. par Georg. Guiffrey, 1860, p. 13-16. — Guill. Paradin, *Hystoire de notre temps*, éd. de 1555.

[1] *Registre en forme de journal*, etc., fol. 83 v°, et fol. 73-95 r°.

Le vainqueur de Marignan voyait le même jour son règne inauguré avec un éclat incomparable, les revers de son prédécesseur Louis XII glorieusement réparés, les redoutables dompteurs des princes forcés de s'enfuir devant lui, eux qui n'avaient jamais reculé devant le drapeau français ; et leur défaite ruinait les espérances de quatre souverains, leurs alliés, de Maximilien Sforza, de Ferdinand le Catholique, de l'empereur Maximilien et du pape Léon X. Roi de France, il devenait encore sur le champ de bataille duc de Milan, arbitre de l'Italie, et monarque prépondérant de la chrétienté. Ses capitaines, les plus illustres qu'il y eût alors, se pressant autour de lui, le félicitaient d'un si beau triomphe, exaltaient sa valeur, attestée par son cheval tout sanglant et par son armure froissée de coups de piques ; ils l'armaient chevalier en l'invitant à les conduire à de nouveaux exploits. Du parti qu'il prendrait devait dépendre le sort de l'Europe. Instruite de la vérité par les courriers français, elle admirait tant de puissance et de gloire dans un prince si jeune, et attendait avec impatience l'usage qu'il allait faire de son épée après la victoire de Marignan.

I

LÉON X APRÈS LA BATAILLE DE MARIGNAN.

En présence de François Ier, tenant en main son épée victorieuse et fils aîné de l'Eglise, on se demandait quelle attitude et quel sort aurait Léon X, chef de l'Église, mais aussi chef de la sainte ligue, frappée d'un coup mortel à Marignan. Il était depuis quelques jours en proie à une vive anxiété, malgré la confiance qu'il paraissait avoir en la réputation des Suisses. « Saint-Père, lui disait l'ambassadeur de la république de Venise, alliée de la France, le roi très-chrétien commande en personne une

très-belle armée, et très-brave ; les Suisses sont à pied, mal armés ; je crois bien qu'ils seront battus. — Ne sont-ils pas de vaillants guerriers ? répliquait le pape. — Saint-Père, répondait l'ambassadeur, il vaudrait mieux que ces Suisses eussent à combattre les infidèles. » Peu d'heures après cet entretien, quelques courriers, qui n'avaient pas attendu la fin de la bataille, vinrent annoncer à Rome la défaite des Français. Le souverain pontife communiqua la nouvelle, et on alluma des feux de joie dans plusieurs quartiers de la ville. Le lendemain matin, l'ambassadeur vénitien, bien vêtu et l'air triomphant, se présentait de bonne heure au Vatican, ayant à la main plusieurs lettres qu'il avait reçues pendant la nuit. Il ordonna au camérier d'éveiller le pape. « Votre Sainteté, dit-il en l'abordant, m'a donné hier une mauvaise et fausse nouvelle ; aujourd'hui je lui en apporte une, qui est bonne et certaine : les Suisses sont battus. »

A la lecture des lettres, écrites par des personnages qu'il savait dignes de foi, Léon X ne chercha point à dissimuler sa frayeur. « Qu'allons-nous devenir, qu'allez-vous devenir vous-mêmes ? — Saint-Père, tout ira bien pour nous qui sommes avec le roi très-chrétien ; et Votre Sainteté n'aura point de mal. — Monsieur l'ambassadeur, nous verrons ce que fera le roi très-chrétien, et nous irons nous jeter dans ses bras en lui criant merci. — Saint-Père, ne craignez rien, Votre Sainteté n'aura aucun mal, ni le saint-siége non plus. Le roi de France n'est-il pas le fils aîné de l'Église [1] ? »

Cette impression pénible qu'il avait d'abord éprouvée, Léon X se garda bien de la laisser paraître en public, mais ce n'était pas qu'il partageât la confiance de l'ambassadeur vénitien. Et comment

[1] P. Jove, *Vie de Léon X*, p. 273-274. — *Sommario della Relazione di Roma* di Marino Giorgi, dans Alberi, *Relazioni degli ambasciatori Veneti al senato*, seria II^a, vol. III°, p. 43-44. Firenze 1846 : Di noi sara bene chè siamo col cristianissimo rè ; e Vostra Santità non avra male alcuno. — Domine orator, vederemo quel chè fara il rè cristianissimo ; ci metteremo nelle sue mani, dimandando misericordia.

l'aurait-il pu, lorsqu'il voyait renversés en un seul jour tous les projets dont il poursuivait l'exécution depuis trois ans avec autant de succès que d'habileté? En montant sur le trône pontifical, il avait adopté la politique nationale de Jules II : ne laisser en Italie que des Italiens, et assurer au saint-siége une prépondérance pacifique sur les États voisins par la possession de l'Italie centrale. Avec Bologne, qui maintenait la Romagne, il voulait conserver Parme et Plaisance, qui donnaient pour frontière naturelle aux États de l'Église, la rive droite du Pô, Modène et Reggio, qui reliaient Parme et Plaisance à Bologne, et préparaient l'acquisition de Ferrare. Il était de fait tout-puissant à Florence, gouvernée par son neveu Laurent de Médicis. Mais il y avait, au sud de la Péninsule, les Espagnols qui possédaient le royaume de Naples; au nord, les Impériaux établis à Brescia et à Vérone, et les Suisses, ces orgueilleux vainqueurs de Charles le Téméraire, et de Louis XII, qui étaient devenus les tuteurs à charge plus encore que les protecteurs dévoués de Maximilien Sforza, duc de Milan. D'un autre côté, François Ier, réclamant son duché, le Milanais, passait les Alpes [1].

Autant par sentiment de son rôle conciliateur, que par intelligence de ses véritables intérêts, le souverain pontife n'avait rien négligé pour prévenir le conflit de la France avec la ligue, formée par les Suisses, le duc de Milan, l'empereur Maximilien et Ferdinand d'Espagne. Mais, comme la neutralité était devenue impossible entre les deux partis qui se disputaient, les armes à la main, la domination de l'Italie, il avait enfin fait violence à ses sympathies pour la France, et s'était prononcé pour la ligue dans le but d'assurer au saint-siége Parme et Plaisance[2]. Et voilà que, par la défaite des Suisses, les bras de la ligue, lui, qui en était depuis quelques semaines le chef et le conseiller, était menacé de perdre non-seulement Parme et Plaisance, dépendances du Mila-

[1] P. Jove, *Vie de Léon X*, p. 274. — Fr. Vettori, p. 302-303. — Guicciardini, *Storia d'Italia*, p. 102,

[2] Fr. Vettori, p. 305-306. — P. Jove, p. 260-263.

nais, mais peut-être Modène et Reggio, et encore Bologne, villes réclamées, les deux premières par le duc de Ferrare, la troisième par les Bentivoglio, tous alliés fidèles des Français. Et qu'allait devenir à Florence, cette famille des Médicis, à laquelle il préparait un si brillant avenir? Sous les murs de Plaisance, se trouvaient réunies, il est vrai, les troupes florentines et pontificales commandées par Laurent de Médicis, et les troupes espagnoles sous les ordres du vice-roi de Naples, Raymond de Cardone; mais c'était moins une barrière sérieuse, qu'une dangereuse provocation en présence d'un ennemi plus puissant, déjà enhardi par ses succès. Tandis que les Suisses, devenus un objet de pitié pour les Milanais, réduits à prendre pour rames, sur le lac de Côme, leurs piques jusque-là invincibles, regagnaient tristement leurs montagnes; que le duc Sforza se renfermait sans espoir dans le château de Milan; que l'empereur Maximilien, sans soldats et sans argent, envoyait d'Inspruck un ambassadeur porter à François Ier des menaces impuissantes et méprisées; et que Ferdinand le Catholique, voyageant de ville en ville à travers son royaume, ne songeait qu'à échapper à une mort prochaine; au milieu de cet abandon général, qu'allait donc devenir Léon X lui-même, laissé seul à la merci du vainqueur de Marignan[1]? Le plus profond politique de l'Italie, qui, à sa demande, jetant un coup d'œil de génie sur la situation de l'Europe, lui avait annoncé, plusieurs mois à l'avance, tous les événements maintenant accomplis, le célèbre Machiavel, ne lui avait-il pas prédit que le triomphe de la France ferait sa ruine, et que Sa Sainteté « serait réduite à suivre la fortune de ses alliés, à aller en Suisse mourir de faim, ou en Allemagne vivre dans le désespoir, ou en Espagne, pour être dépouillé et vendu à deniers comptants[2]? » Et François Ier, de son côté, n'avait-il pas autour de lui des conseillers ardents ou intéressés, qui l'engageaient à écraser sans pitié tous

[1] Giov. Andr. Prato, p. 345 et 347. — Pet. Martyris Angleriensis, fol. 127-129. — Guicciardini, *Storia*, p. 102.

[2] Machiavel, *Œuvres complètes* pub. par Périès, t. IX, p. 327-355.

les membres de la ligue, et à suivre jusqu'au bout l'exemple de César, ce grand maître dans l'art de vaincre et de ne pas triompher seulement à demi? Ne s'en trouvait-il pas qui allaient même jusqu'à flatter sa jeune ambition du titre séduisant de roi d'Italie? Au vainqueur de Marignan il suffit, disaient-ils, de passer le Pô pour être maître de l'Italie centrale, pour chasser les Espagnols de Naples, avec la même facilité que les Impériaux de Brescia et de Vérone, et dominer sans rival depuis le détroit de Messine jusqu'aux Alpes[1].

Mais Dieu permet quelquefois que les calculs ambitieux et égoïstes des hommes d'État soient déjoués par la sagesse et la générosité des souverains. Divisés sur une question de territoire, Léon X et François Ier étaient restés unis dans le respect commun de principes supérieurs aux intérêts matériels. Ils avaient conservé l'un pour l'autre, même pendant la guerre, une estime et des égards dignes du chef et du fils aîné de l'Église. Le roi de France, tout en revendiquant dans son intégrité le duché de Milan, et, par conséquent, Parme et Plaisance, occupées par les troupes pontificales, avait voulu prendre sous sa sauvegarde les États du saint-siége; il avait défendu, sous des peines sévères, d'y commettre la moindre hostilité. Dans sa marche victorieuse à travers le Milanais, il s'était toujours montré disposé à renouer les négociations interrompues à Turin, où il avait laissé le nonce Louis de Canossa, évêque de Tricarico. Opérer une réconciliation avec Rome était d'ailleurs aussi conforme aux intérêts de sa politique qu'à ses sentiments de piété filiale pour le souverain pontife[2].

A l'approche de l'heure décisive, où tout allait dépendre *du sort des armes*, le nonce, mandé subitement de Turin, à l'insu même du pape, recevait l'accueil le plus bienveillant dans le camp fran-

[1] P. Jove, *Vie de Léon X*, p. 274-276. — Fr. Vettori, p. 313-314.

[2] Guicciardini, *Storia*, p. 93. — Fr. Vettori, p. 312-313. — Gheri Goro, p. 124-128. — Paolo Paruta, *Historia Venetiana*, p. 201-202.

çais près de Marignan. Il mettait en œuvre son habileté consommée de diplomate pour réserver les intérêts du saint-siége, lorsqu'on vint annoncer que les Suisses, sortis à l'improviste de Milan, étaient sur le point d'attaquer l'armée française.

« Vous voyez, lui dit le roi, que je ne puis pas terminer « cette conférence ; je suis forcé d'aller à la bataille. Si je la « perds, le pape n'aura pas besoin de traiter avec moi. Si je la « gagne, je n'exigerai ni plus ni moins qu'à présent : la victoire « ne me rendra pas si orgueilleux, que de vouloir changer mes « conditions avec le pape[1]. » C'était là un noble langage, inspiré par un cœur généreux; mais ce qui fut plus admirable encore, c'est que le jeune monarque victorieux ne consentit jamais à le démentir, c'est qu'il adopta l'avis le plus modéré dans le conseil de guerre tenu sur le champ de bataille, c'est qu'il sut résister à la triple tentation de détruire ses ennemis vaincus, de servir les passions intéressées de ses alliés, et de s'élancer dans la carrière brillante, mais dangereuse, ouverte à son ambition.

Le nonce Louis de Canossa, qui, entendant le bruit du canon et les cris des combattants, avait suivi avec anxiété pendant deux jours les chances diverses de la bataille, s'était empressé d'envoyer des courriers à Plaisance et à Rome pour en faire connaître le résultat. Léon X, un peu rassuré par la reprise des négociations, lui écrivit aussitôt de conclure un traité. Il lui associa, pour le seconder de toute son influence, Charles III, duc de Savoie, prince recommandable par sa sagesse, par son équité et par son dévouement sincère aux intérêts du saint-siége, aussi bien qu'à ceux de la France. Il adressait par le même courrier un bref au roi très-chrétien pour se concilier son amitié. Le nonce et le duc de Savoie furent bien accueillis par Fran-

[1] Fr. Vettori, p, 313 : Se io perdo, il papa non avrà dà curare di convenire meco. Se io vinco, farò il medesimo chè farei al presente, e la vittoria non mi farà sì insuperbire, che io voglia mutare condizioni col papa. — *Registre*, fol. 86, r°; 95 r°. Paradin, p. 18.

çois Ier, qui chargea le chancelier Antoine Duprat de négocier avec eux. Après quatre jours de pourparlers, on tomba d'accord sur les conditions, et le traité fut signé le 20 septembre, au camp de Saint-Donast, entre Milan et Marignan. On le publia dans le camp à son de trompe, et le nonce partit en toute diligence pour le porter à Rome. Les ratifications devaient être échangées dans dix jours[1].

Léon X n'avait pas encore perdu tout espoir de rester en possession de Parme et de Plaisance. Il fut péniblement affecté en lisant l'article qui lui imposait le sacrifice de ces deux villes importantes. Il devait, en outre, reconnaître le nouveau duc de Milan et confirmer ainsi par un acte solennel l'établissement des étrangers en Italie, lui qui cherchait depuis trois ans à les en éloigner. Sa première pensée fut de différer la signature du traité, et de regarder autour de lui dans l'espoir de trouver un appui auprès de ses alliés. Les Suisses avaient annoncé qu'ils allaient prendre une revanche éclatante de leur défaite; ils se proposaient de délivrer Maximilien Sforza, de lui rendre son duché par l'expulsion des Français, et d'envahir la Bourgogne et le Dauphiné. Mais la diète de Zurich se laissait toucher par les larmes des parents de ceux qui avaient péri à Marignan, et plus encore par les promesses séduisantes et par l'éclat de l'argent qu'apportaient les ambassadeurs français. Maximilien Sforza capitulait à Milan, et passait en France pour y finir ses jours dans l'oubli. A Inspruck se trouvaient réunis deux ennemis implacables de la France, l'empereur Maximilien et le cardinal de Sion, Matthieu Schinner; mais ils ne pouvaient encore que former des projets inoffensifs contre François Ier. Ferdinand le Catholique n'envoyait à Rome

[1] *Registre*, fol. 195, v° et 196, r°.—Fr. Vettori, p. 313.—Guicciardini, *Storia*, p. 103. *Dominici Machanei epitome historiæ*, ap. *Historiæ patriæ monumenta* edita jussu Caroli Alberti, 1839, script. t. I, p. 825-826. — Les originaux des traités du 20 septembre et du 13 octobre, sont conservés aux archives impériales, cart. J. 576. En parlant des questions agitées pendant l'entrevue de Bologne, nous aurons l'occasion de revenir sur ces traités et d'expliquer plus au long la situation de l'Italie à la fin de l'année 1515.

que des promesses sans effet, et se contentait de négocier avec Henri VIII. A la nouvelle de la victoire de Marignan, le roi d'Angleterre, tout en témoignant sa joie à l'ambassadeur français, avait laissé voir des larmes de dépit. Regrettant d'avoir seulement conseillé à son fidèle allié de ne pas troubler la paix de la chrétienté en passant les Alpes, il lui cherchait partout des ennemis pour contrebalancer la prépondérance française en Europe[1].

Mais de quelle utilité pouvait être pour Léon X, une diversion encore éloignée, lorsqu'il voyait François I[er], impatient d'un délai qu'il n'avait pas prévu, jeter un pont au confluent du Pô et du Tésin, et menacer de faire avancer son armée victorieuse, non-seulement à Parme et à Plaisance, mais encore jusqu'à Florence par le col de Pontrémoli? Il se décida enfin à recommander à la piété du roi très-chrétien, dans une lettre touchante, les intérêts et l'honneur du saint-siége. Le traité qu'il signa à Viterbe le 13 octobre, après des modifications importantes, compensait le sacrifice de Parme et de Plaisance par les avantages qu'il obtenait sur tous les autres points. François I[er] s'engageait à prendre sous sa protection les États de l'Église, la république de Florence et la maison des Médicis. C'était assurer au souverain pontife la domination sur l'Italie centrale et lui promettre la réalisation des projets qu'il avait formés pour la grandeur de sa famille. C'était aussi lui laisser l'espoir de terminer à son avantage les démêlés qu'il avait depuis longtemps avec le duc de Ferrare et quelques autres feudataires du saint-siége[2].

[1] Fr. Vettori, 314. — Pet. Martyris, fol. 127-129. — Mallet, *Hist. des Suisses*, t. III, p. 36-41. — P. Barre, *Hist. d'Allemagne*, t. VIII, p. 1047-49. — Lingard, *Hist. d'Angleterre*, t. VI, 56-59. — *Registre*, fol. 100, v°; 122, v°; fol. 84, r° et v°. « Le roy d'Angletterre, quand receut les lectres que le dict seigneur luy escrivoit contenant la dicte victoire (de Marignan) qui lui furent présentées par Maistre Robert de Bapaumes, ambassadeur pour le roy, après qu'il les eut lues, fit semblant qu'il estoit joyeux, toutefois sa contenance desmontroit le contraire, et avoit les yeux rouges comme s'il eust volonté de plorer, » etc.

[2] Bembo, *Epist.* lib. XI, I[a]. — Belcarius, *Historia Gallica*, p. 449-450.

Mais restaient encore des questions plus graves, qui n'avaient pas reçu leur solution dans le traité de Viterbe. De Milan, François Ier ne cessait de jeter un coup d'œil de convoitise vers ce beau royaume de Naples que ses deux prédécesseurs avaient conquis et perdu, et qu'il espérait bien, lui, conquérir et garder, si Léon X se déclarait en sa faveur contre un ennemi déjà découragé. Charles VIII et Louis XII avaient compromis les intérêts de la France en Italie par leurs luttes contre la cour de Rome. Le premier avait soutenu contre Alexandre VI quelques cardinaux rebelles et le parti exalté du moine Savonarole; le second avait opposé à Jules II les décrets impuissants du conciliabule de Pise et les règlements mieux exécutés, mais non moins compromettants de la pragmatique-sanction. Se poser franchement aux yeux des Italiens en allié dévoué de Léon X, rendre la tranquillité à l'Église gallicane en la réconciliant avec Rome par l'abolition de la pragmatique que le concile de Latran menaçait d'une condamnation prochaine, initier la France à l'étude des sciences, des lettres et des arts qui brillaient alors de leur plus vif éclat en Italie, enfin assurer la paix à toute la chrétienté et préparer une croisade pour arrêter les conquêtes des infidèles; telle fut la politique, de plus en plus nettement dessinée, qu'adopta le vainqueur de Marignan. Pour en faciliter le succès, et aussi par motif de piété, il fit demander une entrevue à Léon X, en lui laissant le choix de la ville dans laquelle elle aurait lieu [1].

[1] *Registre*, fol, 99 v° et 100 r°. — *Diarium Paridis*, t. III, fol. 291-292. — Guicciardini, *Storia*, p. 103-104. — Lettre de François Ier dans la *Collection des Documents inédits sur l'histoire de France*, Négociations de la France dans le Levant, t. I, p. CXXIX-CXXXI. Cette lettre, découverte récemment dans les archives du département des Basses-Pyrénées, devrait trancher une question sur laquelle les historiens se sont prononcés en sens divers : ce fut François Ier, et non pas Léon X, qui proposa l'entrevue de Bologne. « Après ce que, aydans Dieu, j'ay recouvert et réduit ma duché de Millan en mon obéissance, j'ay fait savoir à nostre Sainct-Père le Pape que mon désir estoit, comme très-chrestien et très-obéissant filz de l'Églize, veoir et visiter sa saincteté et luy faire en personne l'obéissance fillialle, ce que de sa bonté

Cette politique était, dans ses tendances générales, trop conforme aux désirs et aux intérêts du souverain pontife, pour qu'il ne fût pas disposé à la seconder de tout son pouvoir. Il ne cessait depuis trois ans d'exhorter tous les souverains à tourner leurs armes contre l'islamisme au lieu de verser le sang chrétien. Les aumônes que ses sollicitations pressantes obtenaient de la piété des fidèles jusque dans les États scandinaves et dans la Grande-Bretagne, il les consacrait à défendre contre les attaques réitérées du croissant, l'indépendance de la Pologne et de la Hongrie, en même temps que la libre navigation de la Méditerranée. Sentinelle vigilante du monde catholique, c'étaient ses cris d'alarme, arrachés par les projets ambitieux du sultan Sélim Ier, qui inspiraient au roi très-chrétien la pensée généreuse de mettre son épée au service de la religion et de la civilisation également menacées. Gardien de la foi et de la discipline ecclésiastique, c'était encore lui qui avait proposé d'abolir la pragmatique-sanction, devenue un arsenal inépuisable pour toutes les passions hostiles au saint-siége. Enfin, resserrer son alliance avec François Ier, au moyen d'une communication à la fois publique et intime, lui paraissait une garantie de plus pour ses intérêts en Italie [1].

Mais il y avait dans la politique du roi de France un projet dont il se proposait d'empêcher, ou du moins de différer l'exécution. Favoriser une invasion dans le royaume de Naples, c'eût été précisément allumer lui-même entre princes chrétiens les guerres qu'il avait cherché à éteindre, c'eût été violer déloyalement son ancienne alliance avec Ferdinand le Catholique, et pour arriver à quel résultat? Une puissance formidable, maîtresse au sud comme au nord de la péninsule, ne pourrait-elle pas, à un moment donné,

et grace m'a accordé, et à ces fins est venu à Boulongne.» P. cxxix. Le célèbre historien Guichardin, qui accompagna Léon X à Bologne en qualité d'avocat consistorial, a dit avec vérité de l'entrevue : « Cosa proposta dal rë, ma desiderata dall' uno e d'all' altro di loro. »

[1] Raynaldi, p. 46-101. — Charrière, *Négociations de la France dans le Levant*, t. I, p. 2-5. — *Diarium Paridis*, et *Registre*, l. c.

céder à la tentation naturelle au plus fort de serrer le faible entre ses deux bras, et de l'étouffer enfin par une étreinte irrésistible [1]?

Ainsi, le souverain pontife, acceptant volontiers une entrevue dont il espérait retirer de grands avantages pour l'Église, et laissé libre d'en déterminer lui-même le lieu, l'époque et tout le cérémonial, ne pouvait choisir la ville de Rome. François Ier avait déclaré qu'il ne consentirait pas à paraître dans la capitale du monde chrétien avec moins d'éclat que le roi Charles VIII. Il y viendrait donc avec toute son armée ; et la convoitise croissant en raison de la distance déjà parcourue, ne s'élancerait-il point alors à la conquête facile du royaume de Naples ? Florence, plus éloignée de Naples et plus voisine de Milan, n'exposait pas au même danger. C'était d'ailleurs, après Rome, la cité la plus opulente de l'Italie, et Léon X, apparaissant en triomphe au milieu de ses compatriotes qui ne l'avaient encore vu que sous la pourpre de cardinal pourrait plus facilement éblouir le jeune monarque et sa cour avec le double prestige de la majesté pontificale et de la magnificence si vantée des Médicis. Mais l'ambitieux Machiavel, las, disait-il de vivre dans l'oubli au milieu des ruines de Pergame, avait des conférences secrètes avec les anciens partisans de Savonarole : il espérait, à l'aide de l'influence française, rétablir la constitution républicaine. Pour éloigner François Ier de Florence en même que de Rome et laisser entre ces deux villes et l'armée française la chaîne des Apennins, le pape jugea, contre l'avis de plusieurs cardinaux, qu'il pouvait, sans déroger à sa dignité, faire de sa personne les deux tiers du chemin. Il manda au roi que s'il voulait se rendre à Bologne avec sa garde, il s'y trouverait lui-même avec toute la cour romaine dans les premiers jours de décembre [2].

François Ier, qui tenait à ne pas perdre de vue sa nouvelle

[1] Guicciardini, *ibid.*—*Diarium Paridis, ibid.*—Belcarius, *Historia Gallica*, p. 451-452.

[2] *Diarium Paridis, ibid.*— *Registre*, fol. 123 v°.— Machiavel, t. IX, p. 322 et 330-331. — Audin, *Vie de Léon X*, t. II, p. 135-137.

conquête et à suivre de près les négociations entamées avec les cantons suisses, répondit qu'il acceptait avec plaisir le choix de Bologne et qu'il y arriverait au terme indiqué. Il envoya deux des principaux personnages de sa cour auprès du souverain pontife pour resserrer les liens de leur amitié et hâter les préparatifs de l'entrevue. Ses ambassadeurs lui apprenaient que les souverains de l'Europe étaient également surpris et jaloux de sa réconciliation avec Léon X. C'était à leurs yeux une seconde victoire de Marignan, non moins avantageuse pour lui que la première. L'une avait mis à ses pieds tous ses ennemis; l'autre lui permettait de remettre dans le fourreau son épée victorieuse, bénie par le chef même de la sainte ligue devenu son allié et admis à régler avec lui, sous la double garantie de la religion et de la victoire, les destinées de la France, de l'Italie et de toute la chrétienté[1].

Les ennemis déclarés ou secrets de François Ier s'accordaient à regarder l'entrevue de Bologne comme un nouvel échec pour leur politique. Le vice-roi de Naples, accouru à Rome, cherchait vainement à en détourner le pape et lui en témoignait une douleur amère. L'empereur Maximilien, dont les conseils n'étaient pas mieux écoutés, défendait à son ambassadeur de paraître en public pendant l'entrevue. Il tremblait pour Brescia et pour Vérone, qu'il appelait les deux meilleures cités de la maison d'Autriche, et menaçait l'Italie d'une expédition formidable. L'implacable Matthieu Schinner quittait l'empereur à Inspruck pour passer en Angleterre déguisé en marchand. Là, il obtenait sans peine l'or anglais qu'on envoyait sur le continent, et qu'on faisait briller aux yeux des soldats mercenaires à Anvers, en Suisse et dans toute l'Allemagne. Le roi Henri VIII se plaignait vivement à Rome et signait avec Ferdinand le Catholique un traité destiné, disait-on, à rabattre l'orgueil excessif des Français. Menacée pour l'année suivante d'une double invasion, des Espagnols par les Pyrénées, des Anglais par

[1] Guicciardini, *Storia*, p. 107. — *Registre*, fol. 125 r°. — *Diarium Paridis*, fol. 295.

Calais, la France, déjà fière de la victoire de Marignan, se rassurait pour l'avenir en apprenant la paix signée par le roi avec Léon X. Deux fois déjà elle avait applaudi à cette réconciliation solennelle avec le saint-siége : des feux de joie avaient été allumés à Amboise, où résidait la régente Louise de Savoie, et dans tous les quartiers de Paris[1].

On apprit bientôt que le roi de France, dédaignant les menaces impuissantes de ses ennemis, avait quitté Milan avec une partie de son armée, tandis que le souverain pontife, sourd aux conseils intéressés de ses anciens alliés, suspendait les sessions du concile de Latran et s'avançait en triomphe à travers la Toscane. L'attention de la France et de toute l'Europe se porta alors vers la ville de Bologne. Depuis vingt ans que l'Italie était devenue le champ de bataille de tous les peuples voisins, elle n'avait pas encore offert au monde catholique de spectacle à la fois aussi pacifique et aussi imposant. Ce n'était plus les armes à la main, mais au milieu de fêtes splendides, que deux souverains, le monarque le plus puissant et le chef de la chrétienté, allaient traiter les questions les plus graves pour l'avenir religieux et politique de la France et de l'Europe[2].

II

FRANÇOIS Ier ET LE CÉRÉMONIAL ROMAIN.

Léon X était à Bologne depuis trois jours, lorsque François Ier, accompagné de sa cour, de plusieurs princes et ambassadeurs italiens, et escorté par sa garde, forte d'environ huit mille hommes, arriva, le 10 décembre, à un village situé à deux lieues

[1] P. Jove, *Hist.* p. 325. — Pet. Mart. *Ep.* fol. 128. — *Correspondance de l'empereur Maximilien*, p. 306-316. — *Journal d'un bourgeois de Paris*, p. 25-31. — *Cronique du roy François premier*, p. 13-14.

[2] *Diarium Paridis*, fol. 312-319.

de la ville, sur la rive gauche du Réno. On s'y arrêta pour y passer la nuit; c'était seulement le lendemain qu'on devait entrer à Bologne. Il avait été convenu que, pour donner plus d'éclat à l'entrevue du souverain pontife et du roi très-chrétien, on déploierait dès le premier jour toute la pompe possible. Une foule immense, logée dans la ville et dans les environs, était accourue de tous les pays voisins pour jouir du spectacle qu'offrirait la rencontre de deux cours si différentes, composées, l'une des guerriers les plus célèbres de l'Europe, l'autre des personnages les plus illustres dans l'Église et dans les lettres[1].

François Ier, entouré de princes et de capitaines qui s'étaient signalés dans les guerres d'Italie, était fier de paraître à Bologne avec le prestige irrésistible de la gloire militaire. Mais il n'ignorait pas que, pour l'étiquette et la pompe des cérémonies, la cour romaine n'avait pas d'égale dans toute la chrétienté. Le désir de voir par lui-même ces cérémonies pontificales dont on lui avait tant parlé n'avait pas été sans influence sur le jeune monarque dans la demande de l'entrevue. Léon X ne négligea rien pour répondre à son attente. Il avait envoyé au-devant de lui, jusqu'à Parme, quatre prélats, son frère, Julien de Médicis, Robert des Ursins, Prosper Colonna, et plusieurs autres person-

[1] *Registre*, fol. 127 r°. — *Diarium Paridis*, fol. 323 et 328. — *Relation*, p. 85-90. Le savant éditeur de la Relation envoyée à Marguerite d'Autriche a raison d'affirmer dans une autre de ses excellentes publications (*Correspondance de l'empereur Maximilien*, t. II, p. 315-317) que l'historien Gaillard s'est trompé en disant que François Ier entra à Bologne le 9 décembre (*Histoire de François Ier*, t. Ier, p. 300). Mais il s'est trompé en disant que l'entrée eut lieu le 12. La relation sur laquelle il s'appuie prouve précisément qu'elle eut lieu le mardi 11 décembre, puisqu'on y lit (p. 87) que le surlendemain, jour de la fête de sainte Lucie, c'est-à-dire le 13 décembre, Léon X officia pontificalement dans l'église de Sainte-Pétrone. Voici d'ailleurs d'autres témoignages qui ne laissent aucun doute à ce sujet : les deux manuscrits de la Bibliothèque impériale que nous venons de citer ; — la lettre que Léon X écrivit à Louise de Savoie le soir même de l'arrivée de François Ier, Bembo, l. XI, ep. xii; — la lettre de François Ier au roi de Navarre, p. 129 : « auquel lieu (à Bologne) arrivay le xie de ce moys ; » — le *Journal de Louise de Savoye*, p. 399.

nages de distinction. Dans la soirée du 10 décembre, Philiberte de Savoie, tante du roi, lui rendit visite avec une suite brillante, au village où il venait de s'arrêter. Deux cardinaux, qui comptaient parmi les membres les plus remarquables du sacré collége, Julien de Médicis et Nicolas de Fiesque, l'avaient reçu en qualité de légats sur les confins de l'État ecclésiastique. Ils devaient se tenir à ses côtés jusqu'à Bologne, et l'instruire de tous les préparatifs qu'on avait faits pour rendre l'entrevue digne de Sa Majesté et du siége apostolique[1].

Le fait seul de la présence de Léon X à Bologne était déjà, pour François Ier, une preuve éclatante de l'importance qu'on attachait à son amitié. C'était la première fois qu'on voyait le pape, accompagné des cardinaux, de tous les officiers de sa cour et des ambassadeurs de tous les princes chrétiens, entreprendre un si long voyage pour aller à la rencontre d'un souverain. Quelques membres du sacré collége et du corps diplomatique avaient murmuré tout haut de ce qu'ils appelaient une humiliation, une honte pour le saint-siége. Léon X imposa silence aux mécontents en leur disant, avec une fermeté qui ne permettait pas de réplique, qu'il était le meilleur juge de ce qui convenait ou non à sa dignité. C'étaient précisément les intérêts et l'honneur du saint-siége et de toute l'Église qui avaient motivé sa résolution. C'étaient ces mêmes intérêts qu'il avait invoqués en appelant tous les cardinaux à délibérer avec lui sur les préparatifs de l'entrevue. On avait déjà longuement discuté à Viterbe et à Florence les points les plus importants. Pour prendre les dernières mesures, un consistoire secret fut tenu à Bologne, le lundi 10 décembre[2].

[1] *Diarium Paridis*, fol. 315.—P. Jove, *Histor.*, p. 325;— Bembo, l. XI, ep. II; Raynaldi, p. 106;— Jean d'Auton, *Histoire de Louis XII*, appendice. — *Registre*, fol. 127 r° : « Madame Philiberte de Savoye, femme du magnifique Julian de Médicis, vint devers ledit seigneur pour lui faire sa révérence, elle estoit bien et triomphentement accompagnée. »

[2] *Diarium Paridis*, fol. 291-293 ; 312-315 ; 323-327. — Marino Giorgi, p. 45. ...« Si penso di venire ad abbocarsi col rè di Francia in Bologna, con vergogna della sede. »

Après avoir annoncé l'arrivée du roi de France pour le lendemain, le pape décida que le maître des cérémonies irait l'informer de tout ce qu'on avait coutume de faire pour la réception des souverains. Rien ne devait manquer à la solennité que la croix et le clergé paroissial, admis à la procession, avec le sacré collége et la cour pontificale, seulement dans le cas où un roi couronné arrive à Rome pour motif de religion. On ne devait pas non plus célébrer l'entrée des Français dans la ville par des salves d'artillerie : c'était un usage auquel Léon X avait renoncé par prudence, depuis que les cardinaux qui l'accompagnaient à cheval dans une procession avaient failli être victimes de la frayeur causée par le bruit du canon. Quant à l'heure de la réception et à diverses particularités concernant la cour française, le roi donnerait lui-même ses instructions. Le souverain pontife recommanda d'insister auprès de lui pour qu'il rendît obédience le lendemain après son entrée à Bologne : cette recommandation était motivée par le désir d'éviter les nouvelles dépenses qu'aurait entraînées la réunion d'un second consistoire public[1].

Restait à savoir, et ce point, le plus important de tous, inquiétait Léon X, qui en avait délibéré plusieurs fois avec les cardinaux, si l'on s'en tiendrait à toutes les prescriptions de l'ancien cérémonial, et si le vainqueur de Marignan consentirait à s'y soumettre. En consultant les archives du saint-siége, on trouvait certains usages établis de temps immémorial pour l'accueil fait aux souverains dans le consistoire public; usages régulièrement observés pendant tout le moyen âge, devenus d'une application plus fréquente à l'époque du grand schisme, et suivis encore deux fois, à la fin du siècle précédent, dans la visite que le roi de Danemark avait rendue à Sixte IV, et, quelques années après, lorsque Charles VIII, allant conquérir son royaume de Naples, voulut avoir une entrevue avec le pape Alexandre VI. Le grand maître des cérémonies, Paris de Grassis, évêque de Pesaro, homme

[1] *Diarium Paridis*, fol. 323-327 et 75.

habitué à remplir ses fonctions avec une scrupuleuse exactitude, avait eu soin de composer sur la matière un long Mémoire, qui reçut l'approbation du pape et des cardinaux. Il fut autorisé d'un avis unanime à suivre le cérémonial usité jusqu'alors[1].

Mais ce cérémonial renfermait une formalité, à laquelle il attachait beaucoup d'importance, et qui pouvait offrir la plus grande difficulté, parce que c'était celle qui devait coûter le plus à l'amour-propre d'un souverain. C'est que François Ier aurait à faire trois génuflexions devant le trône pontifical, puis à baiser le pied, la main et la face du souverain pontife. On dit à Paris de Grassis qu'un moyen facile de persuader le roi de France, c'était de lui montrer le journal dans lequel le maître des cérémonies, son prédécesseur, avait rendu compte de l'obédience de Charles VIII. Il objecta que la lecture de ce journal offenserait le roi. Outre une critique amère de Charles VIII, assez peu respectueux à l'égard d'Alexandre VI et des cardinaux, on y trouvait racontées tout au long *mille insolences, sottises et infamies commises par les Français*. « Arrivés à Rome, disait le journal, ils entraient dans les maisons, mettaient dehors les habitants, s'y installaient, allumaient de grands feux, prenaient tout ce qui pouvait leur plaire, puis en sortaient sans rien payer. Étaient-ils admis à une audience ou dans le consistoire, ils se plaçaient sans gène au milieu des cardinaux, ou bien envahissaient avec impétuosité les abords du trône pontifical. Quand le maître des cérémonies voulait y mettre ordre, Alexandre VI, estimant son zèle aussi indiscret qu'impuissant, le réprimandait en lui disant avec vivacité : « Vous gâtez mes affaires[2]. »

[1] *Diarium Paridis*, loc. citat.

[2] *Diarium*, fol. 326 : Burchardus, tunc magister cæremoniarum, in descriptione illa, mille infamias ac fatuitates Gallorum ac levitates descripsit. *Diarium Joannis Burchardi*, ap *Archives de l'Histoire de France*, par L. Cimber, Ire série, t. Ier, p. 264-300. Burchard rapporte certaines circonstances qui peuvent motiver les expressions sévères employées par son successeur, Paris de Grassis. Ainsi, à l'en croire, le palais Saint-Marc, où les Français

On jugea à propos de passer sous silence un tel récit, et Paris de Grassis reçut ordre de ne montrer à François Ier que la formule d'obédience employée par Charles VIII. On lui recommanda bien de ne rien faire qui pût irriter le roi. Il devait lui exposer, avec tous les égards possibles, les usages qu'il convenait d'observer, puis s'en tenir à ce que Sa Majesté déciderait, se montrant toujours disposé à n'agir que selon son bon plaisir, dans tout ce qui ne porterait pas atteinte à la dignité du siége apostolique. Ce qui permettait d'ailleurs de déroger aux formes ordinaires, c'est que pour les rois de France, disait-on, soit exigence de leur part, soit privilége sanctionné par la coutume, on pouvait faire quelque chose de plus que pour les autres souverains[1].

Le maître des cérémonies, muni d'instructions détaillées, sortit de Bologne avec le cardinal de San-Severino, qui devait lui servir d'interprète et user de toute son influence auprès de François Ier pour lui faire accepter le cérémonial. C'était le pape lui-même qui confiait cette mission délicate à un cardinal dont on connaissait tout le dévouement aux intérêts de la France. François Ier, dont il soutenait la cause à Rome, s'était empressé de lui écrire pour lui apprendre la victoire de Marignan. Quatre ans auparavant, il avait été dépouillé de la pourpre romaine, comme promoteur du conciliabule de Pise; le bruit s'était même accrédité en Italie que, par son courage autant que par son éloquence, il avait contribué à la célèbre victoire de Ravenne, en

avaient mis tout en désordre, répandu de la paille, attaché des chandelles aux portes et aux cheminées, ce beau palais n'offrait plus, quand ils l'eurent quitté, que l'aspect repoussant d'une étable... In portis camerarum et caminis affigebantur candelæ, et omnia habebantur ad instar stabuli porcorum. (P. 272.) Il est bon de remarquer que le maître des cérémonies avait un grief personnel contre les Français. Il raconte que sept cavaliers avaient profité de son absence pour occuper de vive force sa maison, et qu'il n'avait pu y rentrer qu'après avoir adressé des réclamations au roi et au grand maréchal de France.... « Non parum commotus tanta furia et injuria, cessi ad regem Franciæ, apud quem de peractis suorum conquestus sum, » etc. (P. 274.)

[1] *Diarium Paridis*, fol. 312-315 ; 323-27. Dicebatur quod rex Franciæ aliquid plusculum aut velit, aut consueverit habere præ aliis regibus.

combattant, armé de toutes pièces, à la tête des troupes françaises[1].

Lorsque les prélats eurent passé le pont du Réno, ils rencontrèrent le roi, qui s'entretenait familièrement avec les deux légats. Après un accueil bienveillant, Paris de Grassis fit savoir qu'il était le maître des cérémonies. « J'ai grand besoin de vos services, » dit le roi en souriant; et il voulut qu'on entrât dans son hôtel pour lui expliquer le cérémonial. Scène qui peut paraître en elle-même étrange et mesquine, que celle où le premier souverain de l'Europe, imposant depuis trois mois ses volontés à tous les princes italiens, se trouve aujourd'hui en présence de six cardinaux et d'un évêque, pour apprendre d'eux ce qu'il doit faire ou omettre dans la visite qu'il rend à un prince si faible, réduit naguère à lui crier merci en se jetant dans ses bras tout-puissants ! Scène qui a pourtant de la grandeur dans sa simplicité, quand, sous l'inspiration d'une foi vive, le puissant souverain reconnaît dans ce prince un caractère sacré qu'il n'a pas lui-même, et, sous ce caractère, une majesté plus haute que la sienne, la majesté du Dieu qu'il adorait, après la victoire, sur le champ de bataille de Marignan, et à qui vont s'adresser plus directement les hommages qu'il offrira bientôt à son représentant visible sur la terre[2]!

Le cardinal de San-Severino, prenant la parole, exprima d'abord le désir qu'avaient le souverain pontife et les cardinaux de rendre à Sa Majesté très-chrétienne les honneurs qu'il était dans les usages du saint-siége d'accorder à ses prédécesseurs. Il se mit ensuite à les énumérer les uns après les autres, depuis l'entrée dans la ville qui devait se faire en procession, jusqu'à la tenue du consistoire et aux diverses formalités observées en présence de Sa Sainteté. Sa Majesté était priée de donner son avis et de déclarer ce qu'elle désirait. « Quant à la procession, » dit le roi, qui écou-

[1] *Diarium Paridis*, loc. citat. — Marino Giorgi, p. 43.
[2] *Diarium Paridis*, fol. 328.

tait d'un air grave et affable, « et pour tout ce qui regarde les « détails, ce n'est pas mon affaire; » et il chargea un de ses chambellans de s'entendre avec le maître des cérémonies. « Je ne tiens, ajouta-t-il, qu'à ce qui regarde le roi. » De concert avec le cardinal de San-Severino, il décida que le lendemain, dans la matinée, il partirait avec sa garde du village où il s'était arrêté, qu'il entrerait dans la ville avec le collége des cardinaux et tous les officiers de la cour romaine, et qu'il irait aussitôt descendre au palais déjà occupé par Sa Sainteté. Après avoir dîné et revêtu le manteau royal, il rendrait obédience filiale au saint-père dans le consistoire. Ce fut surtout pour cette cérémonie, la plus importante de toutes, et dans laquelle le premier rôle lui était naturellement réservé, qu'il demanda et reçut d'amples explications [1].

L'obédience était une sorte d'hommage par lequel tous les princes chrétiens, après leur avénement au trône, témoignaient en personne, ou par l'intermédiaire de leurs ambassadeurs, leur respect et leur dévouement pour le saint-père, regardé comme le suzerain de toute la chrétienté. Cet hommage n'était, à vrai dire, qu'une simple formalité, ne conférant à la rigueur aucun des droits et n'imposant non plus aucun des devoirs stipulés dans le contrat féodal; c'était néanmoins, au point de vue religieux, un acte solennel, auquel chaque souverain se croyait obligé et qui avait cet effet admirable d'unir tous les chefs de la famille chrétienne sous l'autorité paternelle du vicaire de Jésus-Christ, chargé de veiller aux intérêts de la foi commune. En sa qualité de « roi très-chrétien, de premier et très-obéissant fils de l'Église, » François I[er] avait depuis deux mois manifesté le désir de rendre en personne obédience au saint-siége. Il déclara au cardinal San-Severino qu'il voulait suivre le même cérémonial que les rois de France ses prédécesseurs. Le cardinal lui exposa simplement les formalités qui avaient été constamment observées par les rois

[1] *Diarium Paridis*, fol. 328-331.

de France et les empereurs d'Occident depuis Pépin et Charlemagne. « Je ferai, comme eux, dit le roi, les trois génuflexions, je baiserai le pied, la main et la face du saint-père [1]. »

Le cardinal de San-Severino était chargé de s'informer si, après cette cérémonie, le roi de France, devant parler au souverain pontife, prononcerait un discours préparé, ou se contenterait d'improviser. François Ier, doué d'un sens droit, d'une imagination vive, d'un cœur chaleureux et sympathique, était naturellement éloquent; aussi se réservait-il de répondre lui-même aux princes et aux ambassadeurs dans les circonstances les plus solennelles. Léon X n'était pas moins éloquent, mais avec des qualités différentes. S'il n'avait ni l'énergie, ni les vives saillies du roi, sa parole était plus douce, plus souple, plus insinuante; il connaissait mieux le secret d'inspirer aux autres ses propres sentiments, sans paraître les imposer. La facilité et la grâce de ses discours formaient un des nombreux contrastes qu'on avait remarqués entre le nouveau pape et son prédécesseur. Jules II, intrépide à la tête d'une armée en présence de l'ennemi, bégayait en tremblant et souvent restait sans mot dire, paraissant *plus mort que vif*, lorsqu'il lui fallait parler en public, et même dans un consistoire secret. Depuis Pie II, le premier souverain pontife qui eût voulu répondre lui-même aux discours qui lui étaient adressés, Léon X n'avait point eu de prédécesseur qui l'égalât dans l'art de la parole. Il avait annoncé devant le consistoire qu'il répondrait au roi de France, mais sans préparation. Le roi l'ayant appris : « Je ferai comme le pape, dit-il, je ne me préparerai point; je m'inspirerai de la circonstance, je dirai simplement ce qui me viendra à l'esprit, mon chancelier prononcera un discours. »

On lui montra alors la formule d'obédience telle qu'elle avait été prononcée par Charles VIII devant Alexandre VI. Elle était ainsi conçue : « Sainct-Père, je suis venu pour faire obédience et révé-

[1] *Diarium Paridis*, fol. 329 et 872 : quod faceret omnia quæ sunt soliti facere alii reges Franciæ, videlicet quod pedem, manum et faciem papæ osculabitur, et quod ter genuflectet.....

rence à Votre Sainctelé, de la façon que ont faicte les miens prédécesseurs rois de France. » On ne manqua pas de faire observer que Charles VIII, à peine entré dans le consistoire, avait commis la faute de demander d'abord à Alexandre VI plusieurs faveurs, entre autres l'investiture du royaume de Naples, et que, pour n'avoir pas attendu un moment plus opportun, il n'avait presque rien obtenu. « Pour moi, dit François Ier, je promets de ne rien demander en particulier, mais à une condition, c'est que ni le pape, ni tout autre en son nom, ne me demandera rien [1]. » On voulut savoir si, après avoir prononcé la formule d'obédience, il tenait à rester debout ou à s'asseoir sur un coussin au-dessus du banc des cardinaux : « Debout ou assis, peu m'importe, répondit-il, pourvu que je sois à portée de m'entretenir avec le pape. » Il ajouta qu'il voulait avoir auprès de lui les trois principaux seigneurs de sa cour pour les présenter au saint Père, après qu'ils lui auraient baisé le pied et la main. Et il nomma Charles de Bourbon, connétable de France, Antoine, duc de Lorraine, et Charles, duc de Vendôme [2].

[1] *Diarium Paridis*, fol. 324-329.

[2] *Diarium Joannis Burchardi*, p. 292. — *Diarium Paridis*, fol. 329-330. Le maître des cérémonies, qui ne comprenait pas le français, n'écrivit pas exactement dans son journal les noms des trois seigneurs que François Ier voulait présenter à Léon X, et à qui il réserva constamment les premières places pendant son séjour à Bologne. Dans les exemplaires du journal qui sont conservés à la Bibliothèque impériale (f. lat. 5165-5169), on lit en divers endroits, le duc d'Alençon, le connétable de Bourbon, le duc d'Orléans, et le duc de Vendôme. L'extrait d'un exemplaire de la Bibliothèque vaticane, reproduit par Raynaldi (p. 109), puis par le P. Berthier (*Histoire de l'Église gallicane*, t. XVII, p. 431), contient les noms des ducs d'Alençon, d'Orléans, et du connétable de Bourbon. Roscoë (*Vie de Léon X*, t. III, p. 58) remplace le nom du duc d'Alençon par celui de Monseigneur de Vallebrune. Il n'y avait dans le cortége de François Ier, ni de duc d'Orléans, ni de Monseigneur de Vallebrune. Le secrétaire du chancelier Duprat, d'accord en ce point avec tous les autres historiens, dit (*Registre*, fol. 126 v°) que le duc d'Alençon était resté à Milan avec le titre de lieutenant général du roi. Les premiers princes du sang après le duc d'Alençon étaient le connétable et le duc de Vendôme, chefs des deux branches de la maison de Bourbon. Parmi les autres seigneurs qui accompagnaient le roi, c'était Antoine, duc de Lorraine,

Ayant obtenu tout ce qu'il désirait pour l'entrée dans la ville et pour le consistoire, le grand maître des cérémonies jugea à propos de rappeler une dernière formalité contre laquelle il ne voulait pas laisser prescrire au détriment du saint-siége et des cardinaux : c'est que Sa Majesté, en abordant le sacré collége venu au-devant de lui hors de Bologne, devait se découvrir. « Il est inutile de me faire cette cette recommandation, répondit le roi avec vivacité. Je ne suis pas assez malappris pour ignorer une politesse si élémentaire. — C'est que le roi Charles, répondit le maître des cérémonies, malgré les instructions que les nôtres lui avaient données, n'en refusa pas moins de se découvrir. Il traita les révérendissimes cardinaux comme de simples clercs. — Mais, reprit le roi, en ce point comme en beaucoup d'autres je prétends bien ne pas ressembler au roi Charles.» Après avoir ajouté quelques mots bienveillants et fait sourire les cardinaux aux dépens du maître des cérémonies, qui ne comprenait pas le français, il congédia les deux envoyés du pape, fort satisfaits du succès de leur mission [1].

Lorsque ceux-ci furent de retour à Bologne, ils se rendirent auprès de Sa Sainteté, qui approuva tout ce qu'ils avaient fait, et laissa voir une joie sensible en apprenant les bonnes dispositions du roi de France. C'était un motif de plus de lui préparer une généreuse hospitalité. Élevé dans le palais de Médicis, n'ayant presque jamais séjourné qu'à Florence et à Rome, les deux villes les plus opulentes de l'Italie, regardées depuis quelques années comme les deux centres principaux de cette civilisation brillante connue depuis sous le nom de Renaissance, Léon X était porté par caractère et par goût à rechercher dans les fêtes la richesse et la magnificence. Il savait d'ailleurs que les que-

qui avait le premier rang. On peut regarder comme incontestables les témoignages qui donnent les noms du connétable de Bourbon et des ducs de Lorraine et de Vendôme (*Relation*, p. 88, *Registre*, fol. 128 r°.) Nous trouvons d'ailleurs dans l'*Histoire de la Lorraine*, par Dom Calmet, qu'Antoine, duc de Lorraine, jouit à Bologne du même privilége que le connétable de Bourbon. (T. II, p. 1139; t. III, p. CXIX.) — Voir aussi Fleurange, p. 307.

[1] *Diarium Paridis*, p. 330-331.

relles du pape Jules II avec Louis XII avaient laissé dans l'esprit des Français quelques préventions contre la cour romaine. Pour les dissiper et inspirer à ses hôtes de meilleurs sentiments, bien qu'il comptât avant tout sur l'art tout-puissant de gagner les cœurs, que personne ne possédait mieux que lui, il ne dédaigna pas néanmoins de veiller lui-même à ce qu'il y eût dans Bologne abondance, bon ordre, pompe même. Il voulut que toute la ville fût bien approvisionnée. On recommanda aux intendants du palais de servir avec empressement les vins et les mets qui leur seraient demandés. Dans la crainte qu'on ne vît se renouveler quelques-unes des scènes fâcheuses qui avaient eu lieu à Rome pendant le séjour de l'armée de Charles VIII, un capitaine romain fut chargé de s'entendre avec les capitaines français pour veiller au maintien de la tranquillité. Les habitants étaient d'ailleurs disposés à témoigner leurs anciennes sympathies pour la France. Le maréchal de Lautrec et le sire de la Trémouille, arrivés la veille pour préparer des logements à la garde du roi, furent secondés avec tant de zèle, qu'ils en retinrent pour douze mille chevaux, dont ils n'avaient pas la moitié. Depuis le palais public jusqu'au delà de la porte Saint-Félix, on travaillait avec activité aux arcs de triomphe et aux autres préparatifs qui devaient rendre plus pompeuse la fête du lendemain. Bolonais et étrangers s'attendaient à voir un spectacle extraordinaire, digne de la France et du saint-siége[1].

III

ENTRÉE DE FRANÇOIS I[er] A BOLOGNE.

Le mardi 11 décembre, Bologne offrait dès le matin un aspect animé. Tandis que, sur l'invitation du souverain pontife,

[1] *Diarium Paridis*, fol. 327-331. — *Registre*, fol. 126 r° et v°. — *Relation*, p. 90. — P. Jove, *Vie de Léon X*, p. 277. — Fabroni, *Leonis X vita*, p. 96.

le sacré collége se réunissait chez le cardinal légat, et les magistrats de la ville chez le gonfalonier, les flots d'une multitude naturellement alerte et impressionnable, dans laquelle on remarquait surtout nombre de Florentins, se portaient avec empressement vers la place, dans les rues et hors des murs, sur la route de Modène. Vingt cardinaux, tous vêtus de chapes rouges, les officiers de la cour romaine, les autorités et le corps diplomatique, sortirent processionnellement par la porte Saint-Félix. Le maître des cérémonies les fit placer à gauche de la route, les cardinaux rangés sur deux files, ayant à leur tête le cardinal de Saint-Georges, évêque d'Ostie, doyen du sacré collége [1].

On ne tarda pas à apercevoir les troupes françaises, qui, ayant passé le Réno, s'avançaient rapidement à l'extrémité de la plaine. Depuis tant d'années que le pays avait souffert tous les maux d'une guerre à la fois civile et étrangère, c'était la première fois que des Italiens y voyaient un vainqueur sans rival qui venait, non plus pour le ravager ou l'occuper, mais pour inaugurer, sous les auspices de la religion, une ère nouvelle de gloire et de prospérité. Et ce vainqueur, c'était le plus puissant monarque de la chrétienté, qui, pour gage de réconciliation, voulait incliner devant la majesté du vicaire de Jésus-Christ son front couronné des lauriers de Marignan! Spectacle aussi doux qu'imposant, dont l'attente avait déjà frappé l'imagination de cette population enthousiaste, et qui faisait battre tous les cœurs à l'approche des guerriers dont la valeur avait, depuis trois mois, changé les destinées de la patrie!

Le roi marchait en tête, entre les deux légats. On le reconnaissait sans peine, moins encore aux égards dont il était l'objet qu'à la richesse de son habit militaire, à son chapeau orné de plumes ondoyantes, à sa tenue digne et martiale, dans laquelle la grâce et l'élégance tempéraient la majesté du souverain. Ceux

[1] *Diarium Paridis*, fol. 333. — *Relation de l'entrevue*, p. 85-86. — *Registre*, fol. 127, r° et v°. — Fleurange, p. 306.

qui avaient vu en Italie Louis XII et Charles VIII, l'un déjà avancé en âge, et odieux à cause de son alliance avec César Borgia, l'autre petit et difforme, ne pouvaient se lasser d'admirer dans François I[er] tant d'avantages qui manquaient à ses prédécesseurs. Il avait la taille élevée, de grands traits, des manières à la fois simples et chevaleresques, s'avançait l'œil rayonnant, le sourire sur les lèvres, et séduisant tous les regards : il était si jeune et si beau, et de plus roi et victorieux! Arrivé près des cardinaux, qui l'attendaient tête nue, il les salua en les priant avec instance de se couvrir, et, comme ils s'y refusaient par respect, il ne voulut pas se laisser vaincre en politesse. Le doyen du sacré collége le complimenta en latin au nom du pape et de tous les cardinaux. Il le félicitait d'avoir échappé aux dangers de la guerre, et de venir, animé de dispositions favorables à l'égard du souverain pontife et du saint-siége. Il lui offrait tous les bons offices qui pouvaient dépendre de Sa Sainteté [1].

François I[er] fit en français, avec sa simplicité habituelle et d'un ton pénétré, une réponse dans laquelle il exprimait des sentiments dignes du roi très-chrétien. « Je suis, disait-il, le fils dévoué de Sa Sainteté, l'ami et le serviteur du saint-siége apostolique. Je souhaite toutes sortes de biens à messieurs les cardinaux, je les regarde comme mes pères et mes frères. » Il voulut leur donner à tous l'accolade fraternelle, et, par une de ces prévenances délicates qui gagnent les cœurs, il pria le maître des cérémonies de les nommer les uns après les autres, ayant pour chacun d'eux un sourire et un mot bienveillant. Le gonfalonier lui présenta les clefs de la ville : sur ses ordres, on détacha quel-

[1] P. Jove, *Historia*, l. XVI, p. 325 : Erat Franciscus procera corporis statura..... omnium qui adessent ejus ætatis formosissimus. — Guicciardini, *Storia*, l. I, p. 43 : Carlo fu di statura piccolo..... quasi più simile a mostro, che huomo, l. XII, p. 82. — Fr. Vettori, p. 304 : Francesco dotato dalla natura di tanta bellezza quanto altr'uomo che fussè in Francia..... Vettori, qui accompagnait François I[er] à Bologne, comme ambassadeur de la république de Florence, va jusqu'à dire de lui : « Era bene alieno da tutti i vizii, sobrio, temperato, continente. » — *Diarium Paridis*, fol. 333-334.

ques soldats pour monter la garde aux douze portes de Bologne. Puis, avec l'assentiment du maître des cérémonies, qui ne devait pas le quitter, il donna le signal, et l'on se dirigea vers la ville [1].

Les ambassadeurs, les magistrats et les officiers de la cour romaine, qui comptaient un grand nombre d'évêques, précédaient le sacré collége. Le roi suivait les cardinaux diacres, placé entre le cardinal de San-Severino et le cardinal d'Este. Après lui, venaient le connétable de Bourbon, et les ducs de Lorraine et de Vendôme, avec leurs hérauts d'armes, puis une foule de princes

[1] *Diarium Paridis, ibidem.* Rex, semper etiam ipse nudo capite stans, respondit in vulgari suo gallico, etc.... se filium Suæ Sanctitatis, et sanctæ sedis apostolicæ obsequentem amicum et filium appellans, cupidum omnium bonorum et commoditatum dominorum cardinalium, sicut patrum et fratrum suorum. J. d'Anton, *Histoire de Louis XII*, appendice : « Et n'est possible de faire plus grand honneur à Roy, ny à Prince, que nostre dict sainct Père ha faict au Roy. Et le jour qu'il arriva audict Boulongne, il envoya vingt et deux cardinaux une grande lieue hors la ville pour le recueillir. Et à l'entrée de la dicte ville, les portes furent mises entre les mains dudict sieur, ensemble les clefs desdictes portes. » L'auteur s'est trompé en disant vingt-deux cardinaux, à moins qu'il ne comprenne dans ce nombre les deux légats, qui reprirent leur place dans le sacré collége. (*Diarium Paridis*, fol. 334.) On trouve d'ailleurs assez fréquemment des inexactitudes dans le récit des écrivains français de l'époque. Ainsi on lit dans l'ouvrage que nous venons de citer : « Auquel lieu (Boulongne) nostre dict sainct Père, le sixième jour de novembre, mille cinq cents quinze, s'est trouvé trois jours avant le roy. » La chronique connue sous le nom de *Journal d'un bourgeois de Paris*, prétend que le roi passa par Florence pour aller à Bologne, p. 30-31. Fleurange, qui se trouvait pourtant dans l'escorte du roi, affirme « que à Regge... vindrent plus de trente cardinaux au-devant de lui. » P. 306. La chronique de Lorraine pourrait bien avoir exagéré le nombre des personnes qui accompagnaient Léon X : « Le pape vint à Boulongne la Grasse, lequel estoit accompagnié en nombre de six cents et plus, que les cardinaux liégaux, archevesques, évesques, avec sa garde. » (*Histoire ecclésiastique et civile de la Lorraine*, Dom Calmet, t. III, p. cxix.) Les documents de l'époque nous apprennent seulement qu'il y avait à Bologne vingt cardinaux, plus de trente évêques, et environ cent officiers de la cour romaine, dont le maître des cérémonies donne les noms et les différentes fonctions. V. *Diarium Paridis*, fol. 297-298.

et de seigneurs français et italiens, et plusieurs ambassadeurs, parmi lesquels on remarquait quatre sénateurs de la république de Venise, accompagnés d'un poëte célèbre, Egnazio de Viterbe, le chantre heureusement inspiré de la victoire de Marignan. Deux cents francs-archers fermaient la marche. Toute la garde devait rester entre les francs-archers et les princes qui se tenaient auprès du roi. Mais seigneurs, capitaines et soldats, ne pouvant souffrir le joug trop gênant du cérémonial, s'avancèrent bientôt pêle-mêle de chaque côté du cortége, et, apportant dans la procession la même vivacité qu'au combat, finirent par rompre les rangs et par se trouver confondus avec les prélats. Cet incident, que les spectateurs excusaient comme une conséquence inévitable du caractère français, put déconcerter un moment le maître des cérémonies. Mais, s'il nuisait à la régularité de ses plans, il ne faisait qu'ajouter au mouvement et à la variété du spectacle. C'étaient sur tout le parcours les acclamations d'une foule innombrable, le bruit des trompettes et des clairons joint au son de toutes les cloches de la ville; à droite la masse des Apennins s'élevant à l'horizon par étages irréguliers ; à gauche la vaste plaine de Ferrare, semée de villas et sillonnée en tout sens par les eaux tributaires du Pô; en avant les deux tours célèbres des Asinelli et de la Garisenda, laissant tomber de bruyantes volées du haut de leur sommet perdu dans les nues, et s'inclinant dans toute leur longueur sur les palais voisins comme deux géants, dit le poëte, prêts à écraser sous eux de faibles victimes [1].

[1] *Diarium Paridis*, fol. 334-335: «Campanæ omnes civitatis, et inter eundum tubæ indesinenter infinitæ, et omne genus sonantium; populus infinitus processit ut videret. Ordo autem venientium eorum, qui ex parte regis erant, nullus servabatur, sed ibant omnes, ut eis placebat; nam neminem eorum agnoscebam, infiniti enim erant barones et principes; illos tantum tres ego cognovi, de quibus supra dixi. » *Relation*, p. 85-86-90 : Familiares summi pontificis episcopique et prælati admixti Gallis, ut sors illos conjecerat et ut poterant, præcedebant. Servari enim ordo non potuit cum Gallis omnis ordinis impatientissimis. — *Histoire de la république de Venise*, par l'abbé L***, t. IX, liv. XXXIII, p. 61.— Dante, *Inferno*, *XXXI*. — Tiraboschi, *Storia della Letteratura italiana*, t. VII, p. 1486. — *Registre*, 126 r°. — Roscoë, *Vie de*

Mais ce qui attirait surtout les regards des spectateurs, c'étaient ces capitaines français, dont tous connaissaient les noms, et que plusieurs avaient vus dans la péninsule : le maréchal de Chabannes, la Palice, jugé digne, après la victoire de Ravenne, de succéder au commandement et à la gloire de Gaston de Nemours, le foudre de l'Italie; le maréchal de Lautrec, laissé pour mort dans la même journée, et à qui sa valeur réservait de brillantes destinées; le sire de la Trémouille, surnommé le *chevalier sans reproche*, le héros de Fornoue et d'Agnadel, que l'histoire proclamait déjà le *premier capitaine du monde*, la *gloire de son siècle* et l'*ornement de la monarchie française;* Fleuranges, plus connu sous le nom de l'*Adventureux*, qu'il devait à sa bouillante ardeur ; et, parmi cent autres guerriers illustres, le plus populaire de tous, Bayard, le chevalier sans peur et sans reproche, portant ce jour-là sa « bonne espée, » avec laquelle il avait armé chevalier le roi lui-même, et qu'il avait fait vœu de ne plus tremper que dans le sang des infidèles. Tous ces héros sont dignes, disait-on, de servir un si grand roi, et le roi est digne de leur commander. Il a franchi les Alpes avec la même rapidité que Jules César, y a surmonté plus d'obstacles qu'Annibal, et s'est jeté dans la mêlée avec la même ardeur qu'Alexandre. La brillante armure qu'il avait revêtue pour la première fois porte encore les traces du fer ennemi; il peut aujourd'hui la montrer avec orgueil : elle atteste son courage dans le danger, et ses droits après la victoire à la reconnaissance de l'Italie! L'Italie, elle était depuis longtemps plongée dans le deuil! accablée sous le joug pesant que les Suisses lui avaient imposé, les cheveux épars les yeux baissés, le front triste, mais respectable encore dans son infortune, elle a poussé un cri de détresse que la France a en-

Léon X, t. III, p. 41-42. Ce fut à Bologne que J. B. Egnazio de Viterbe présenta à François Ier le poëme qu'il venait de composer sur la victoire de Marignan. Le roi, sincère admirateur des écrivains et des artistes italiens, et flatté d'ailleurs de voir ses premiers exploits chantés par un poëte si célèbre, fit don à Egnazio d'un médaillon en or, sur lequel était gravé son portrait.

tendu. La loyauté et la valeur d'un jeune monarque ont triomphé de la perfidie et de l'audace des redoutables montagnards, qui ont perdu le même jour, à Marignan, leurs conquêtes et leur surnom d'invincibles. Laissant là le métier des armes, qu'ils s'appliquent désormais, pâtres vigilants, à garder leurs troupeaux dans les vallées de leur patrie. Maîtres du Milanais, ils n'auraient cessé d'être pour l'Italie des tyrans impitoyables. Le duc Maximilien, destiné à rester sous leur tutelle, lui, qu'ils appelaient leur fils bien-aimé, n'aurait pu faire un pas, dire un seul mot, sans leur aveu. Maintenant l'Italie respire. La main puissante qui l'a délivrée du joug des Suisses, saura bien repousser celui que les Allemands et les Espagnols lui préparaient. Nos campagnes, grâce à un généreux vainqueur, jouiront enfin de la paix et pourront encore se couvrir de moissons. Oh! quelle sera heureuse, notre patrie, si elle peut se reposer pendant de longues années à l'ombre et sous la protection d'un si bon roi[1].

[1] Fr. Vettori, p. 313-314. — Pet. Martyris, *Epistolæ*, fol. 126 r°, 127 v°. « Tenuissent Helvetii ducem sub perpetua pedagogica ferula subjectum, sub amati filii nomine, pro arbitrioque suo numerare passus, et verba promere, perpetuo illum coegissent. Nos hæc dicimus. » — Harangue du procurateur Trivisano ap. *Hist. de la République de Venise*, par l'abbé L***., t. IX, p. 44-46. — P. Jove, et Fr. Guicciardini, passim. — Symph. Champien, *Les gestes ensemble la vie du preux chevalier Bayard*, ap. *Archives de l'histoire de France*, publiées par Cimber et Danjou, t. II, p. 160-161.— Paruta, *Hist. ven.*, l. III, p. 185-189 et 203. — J. Bap. Egnati, *Penegyricum carmen*. Ce poëme, qui comprend plus de cinq cents vers héroïques (quod heroïcis quingentis amplius cecinerim) est regardé comme le meilleur ouvrage de l'auteur. L'exemplaire de la Bibliothèque impériale porte les armes et les initiales de François I[er], éd. 1515, vélin, 11 fol.

Dicam acies, dicam insignem per sæcula regem,
Qui primus cœlo æquantes se vertice moles
Fregerit, insuetasque prius transcenderit Alpes, etc....
fol. I r°.

L'Italie apparait au roi de France pendant son sommeil :

.... cruentos passim disjecta capillos,
Nuda humeros, submissa oculos, sed fronte verenda,
Excitat, atque piæ invitat succurrere matri.
fol. I v°.

Ces sentiments, exprimés avec enthousiasme par le poëte et par quelques autres écrivains italiens, étaient partagés par le plus grand nombre des spectateurs. Il y en avait pourtant qui se plaisaient à signaler l'absence de la croix et du clergé, le silence du canon, le désordre de la procession, la turbulence des Français et l'arrogance des sénateurs vénitiens. Quelques-uns allaient même jusqu'à dénigrer la politique de Léon X, qui s'était détaché de la sainte ligue pour faire alliance avec le vainqueur de Marignan; c'est, disaient-ils, la coutume des papes modernes de prendre toujours le parti du vainqueur. Celui-ci ne se donnera point de repos qu'il n'ait procuré de nouveaux avantages à la famille des Médicis; il ne se contente pas d'avoir des neveux qui soient ducs, il prétend en avoir un qui soit roi[1].

A part ces rares critiques, inévitables au milieu d'une foule nombreuse où des pays et des intérêts divers se trouvaient représentés, le sacré collége et le cortége royal furent salués avec enthousiasme jusqu'aux portes de Bologne. On passa sous plusieurs arcs de triomphe, dont les riches décorations excitèrent l'admiration des Français. Pour flatter leur amour-propre national, le souverain pontife avait eu soin d'y faire placer des disti-

Tu vero, novus Alcides, partæ otia terræ
Restituis, tibi ruris honos, tibi crescit aratri
Gratia; nec rigidum falces conflantur in ensem.
Tu fastum Helvetiæ gentis, tu comprimis arma;
Tu titulos damnare jubes, nec tela nec enses
Sumere, sed patriis armenta in rupibus illos
Balantumque gregem cura servare fideli, etc.
fol. 11 r°.

[1] *Relation*, p. 86-90. « quatuor oratores Veneti.... omnibus rebus interfuere inflati tanquam bubones.» — Marino Giorgi, p. 45. — Andr. Prato, p. 343: « E costume de papi moderni di tenire sempre da chi vince. » La relation envoyée à Marguerite d'Autriche, fille de l'empereur Maximilien, est écrite dans un sens hostile à la France. L'auteur prétend (p. 86) que François Ier entra à Bologne, *nemine armato*. Fleurange, juge plus compétent dans cette question, assure que « feust son entrée merveilleusement belle, toujours en armes, » p. 306.

ques qui rappelaient la gloire de la France, la victoire de Marignan, les vertus et la valeur de François Ier[1].

Lorsque la procession entra dans les rues de la ville, qui laissaient moins d'espace à la fougue française, le maître des cérémonies parvint à y rétablir l'ordre. Léon X lui-même, juge assez difficile en pareille matière, se montra satisfait. Ne pouvant aller au-devant de son hôte royal, sans déroger à sa dignité, il s'était mis dans l'embrasure d'une fenêtre, à l'étage supérieur du palais; ce qui lui permit de voir de près tout le cortége déboucher et se déployer sur la grande place de Bologne. Il put de là distinguer ce jeune prince, dont l'épée victorieuse avait momentanément ruiné ses espérances, qui les lui avait rendues par sa sagesse, et qui venait aujourd'hui les confirmer et les étendre encore par sa piété, dans les intérêts de toute l'Église. Il put reconnaître ces capitaines français, qu'il n'avait pas revus depuis qu'il les avait rencontrés sur le champ de bataille de Ravenne, et qu'il était devenu leur prisonnier; ces capitaines, auxquels il avait fait la guerre, lui, Jean de Médicis, cardinal, général en chef de l'armée pontificale, et sous les murs de cette même ville de Bologne, où il allait recevoir leur hommage filial en sa qualité de père commun des fidèles; — ces capitaines qui traversaient en vainqueurs cette même place, où naguère leur présence avait été pour les Bolonais un encouragement à briser la statue de son prédécesseur Jules II, et à l'insulter lui-même dans sa captivité! Étranges vicissitudes de la fortune, ou plutôt desseins admirables de la Providence, qui, au milieu des agitations et des conflits de ce monde, abaisse ou élève tour à tour les individus en même temps que les peuples, et qui, se réservant les secrets de l'avenir, leur enseigne, par des voies si différentes, la patience dans l'adversité et l'humilité au sein des grandeurs! Et si, à cet instant solennel où le spectacle consolant que Léon X avait sous les yeux contras-

[1] J. d'Auton, *Hist. de Louis XII*, appendice. — Fleurange, p. 306. — *Journal d'un bourgeois de Paris*, p. 30. — *Diarium Paridis*, loc. cit. — *Registre* fol. 127 v°.

tait si vivement avec un passé malheureux, Dieu, lui révélant tout à coup l'avenir, il eût pu savoir que, cinq ans plus tard, il serait encore en guerre avec ces mêmes Français commandés par le maréchal de Lautrec; que son neveu, Jules de Médicis, chargé de les recevoir en qualité de légat, aux frontières des États de l'Église, serait le légat de l'armée destinée à les combattre ; que, devenu souverain pontife, sous le nom de Clément VII, il serait assiégé à Rome et retenu prisonnier dans le château Saint-Ange par les troupes de ce même connétable de Bourbon, placé maintenant en ami à côté de lui; que, dans l'église de Sainte-Pétrone située en face de ce palais, il couronnerait un jour empereur d'Allemagne et roi d'Italie, le rival heureux de François Ier, Charles-Quint, le petit-fils de l'empereur Maximilien, dont l'ambassadeur humilié aujourd'hui, caché dans le palais, était réduit à ne jeter qu'un regard furtif sur le cortége triomphal du roi de France; — si Léon X avait pu embrasser ainsi d'un seul coup d'œil sa propre histoire et celle de son successeur, que d'émotions le spectacle de l'avenir n'eût-il pas ajoutées à celles du présent comparé au passé! Mais c'était bien assez de celles qu'il éprouvait, et Dieu voulait laisser sans mélange dans un si beau jour la joie du saint Père. Sous la vive impression de ce qu'il avait vu et de ce qu'il allait voir encore, il se retira dans ses appartements et refusa de toucher au repas qu'on lui avait servi [1].

Le sacré collége étant entré dans le palais, conduisit François Ier aux appartements qui lui avaient été réservés. Ils étaient situés dans la partie inférieure de l'édifice et occupés d'ordinaire par les principaux magistrats de Bologne. Le roi congédia le sacré collége en témoignant sa satisfaction de l'accueil qu'on lui avait fait à son entrée dans la ville. Quatre cardinaux restèrent

[1] *Relation*, p. 86-90. — *Diarium Paridis*, fol. 335 : Papa in fenestris superioribus stetit, et vidit, ac postea modum meum et ordinem commendavit, etc... — Papa non voluit quicquam comedere. — Guicciardini, *Storia* et P. Jove, *Hist. et vie de Léon X*, passim.

auprès de lui pour représenter la cour romaine, et furent admis à sa table. Le maître des cérémonies, libre enfin de le quitter, annonça qu'il reviendrait auprès de Sa Majesté, lorsque le souverain pontife aurait ouvert le consistoire public. Il alla en hâter les préparatifs, pendant qu'une foule immense se pressait aux portes du palais dans l'espoir d'assister à la première entrevue du saint-père avec le roi de France[1].

IV

FRANÇOIS Ier REND OBÉDIENCE A LÉON X.

Parmi les salles nombreuses que renferme le palais public de Bologne, il en est une plus vaste, située au premier étage, qui excite l'admiration des étrangers par la richesse et le bon goût de ses décorations. Aussi a-t-elle été de tout temps destinée à recevoir en audience solennelle les princes et les ambassadeurs. Jamais elle ne servit à cérémonie plus imposante pour les contemporains, plus digne d'attention pour tous les siècles, que celle dont elle allait être le théâtre, le mardi 11 décembre de l'année 1515. Il était environ trois heures après midi, lorsque le pape y entra, précédé du sacré collége. Il s'assit sur son trône, la tiare sur la tête, et revêtu des plus riches ornements pontificaux. A droite et à gauche du trône, les cardinaux prirent place, par rang d'ordre et d'âge ; à côté d'eux, selon la préséance d'usage, les ambassadeurs de France, d'Angleterre, d'Aragon, de Portugal, de Naples, et de tous les autres Etats de la chrétienté. On remarquait l'absence d'un seul membre du corps diplomatique, de celui qui devait être à côté et au-dessus de l'ambassadeur français ; l'ambassadeur de l'empereur Maximilien, ayant ordre de ne pas reconnaître par le fait de sa présence officielle

[1] *Diarium Paridis*, fol. 335-336. — *Relation*, ibid.— *Registre*, fol. 127 v°: « Lequel (seigneur) vint loger au palais où estoit logé le Pape, qui estoit logé en hault, et le roy se logea en bas. »

la réconciliation de François Ier avec le saint-siége, avait pris le parti de rester au fond de la salle, caché derrière un rideau, d'où il pouvait être témoin de la cérémonie sans être aperçu, et satisfaire ainsi sa curiosité sans compromettre la dignité jalouse de son souverain. Il lui fut d'autant plus facile de se dérober aux regards, qu'une foule nombreuse, plus libre et non moins impatiente d'être témoin d'un spectacle si extraordinaire, entoura bientôt les cardinaux et les ambassadeurs. Français, Bolonais et officiers de la cour romaine, finirent par encombrer la salle, à tel point que les personnages les plus prudents exprimaient tout haut leur crainte qu'elle ne cédât sous ce poids inaccoutumé, et ne changeât la fête en une sanglante catastrophe[1].

Cependant le consistoire public avait commencé. Après que tous les cardinaux, s'approchant tour à tour du trône, eurent, selon l'usage, rendu hommage au souverain pontife, l'avocat consistorial annonça l'objet de la séance, et, sur sa proposition, le maître des cérémonies fut délégué avec les deux plus anciens cardinaux-diacres pour inviter le roi de France à se présenter devant Sa Sainteté. On lui avait réservé la place d'honneur à côté et au-dessous du doyen du sacré-collége. Un magnifique coussin en soie d'un rouge pourpre y étalait aux yeux de l'assemblée les antiques fleurs de lis d'or et les deux salamandres qu'y avait ajoutées François Ier. On attendait avec impatience que le roi très-chrétien vînt s'y asseoir et donner par sa présence un nouvel éclat à cette réunion déjà imposante

[1] *Registre*, fol. 128 r° : « Le pape estoit en (une salle haulte) et tenoit le consistoire avec les cardinaux, et y estoient tous les ambassadeurs résidant en cour de Rome, chacun assis en son ordre. Le pape estoit en sa chaise pontificale, vestu de tous ses ornements papaux, et son thiare en sa teste. » — *Diarium Paridis*, fol. 336. — *Relation*, 86-90 : « Fuit orator Cæsareus in consistorio publico, cum exciperetur latens in quodam ostio post cortinam, etc... Nulli rei publicæ interfuit et sic egit veluti si absens fuerit, ob ea quæ ex mandato Cæsareæ majestatis habuit.» L'ambassadenr du roi d'Aragon, Ferdinand le Catholique, n'avait pas été au-devant du roi de France, à son entrée à Bologne ; mais il assista à toutes les autres cérémonies, *ibid*. p. 90.

du chef et de tous les représentants de l'univers catholique[1].

Sur l'invitation du maître des cérémonies, le roi, vêtu d'une longue robe de drap d'or, fourrée de martre zibeline, était sorti de ses appartements pour se rendre au consistoire. Les deux cardinaux-diacres, de San-Severino et d'Este, se placèrent à ses côtés comme à son entrée dans la ville. Il était précédé de deux cardinaux-prêtres, et suivi de six prélats assistants du pape, après lesquels venaient le connétable de Bourbon, les ducs de Vendôme et de Lorraine, les comtes de Saint-Pol et de Guise, le prince de la Roche-sur-Yon, le chancelier Duprat, le sire de la Trémouille, le maréchal de Lautrec, Gouffier de Boissy, grand-maître de France, et plusieurs autres seigneurs, tous vêtus de drap d'or et autres étoffes de grand prix. Le cortége royal avait à peine fait quelques pas, qu'il se trouva arrêté par la foule compacte qui avait envahi les avenues de la grande salle. Le roi fit ordonner à plusieurs soldats français de lui frayer un passage et de garder la porte. Il n'en fut pas moins forcé d'attendre encore près d'une demi-heure, retenu qu'il était par une résistance invincible. Loin de donner quelque signe d'impatience, le jeune monarque puisa dans sa gaieté naturelle une consolation à sa mésaventure, et il lui arriva plusieurs fois de sourire en voyant qu'il était moins puissant un jour de fête contre les efforts des curieux qu'il ne l'avait été sur le champ de bataille contre la fureur de ses ennemis[2].

On entra enfin dans la salle du consistoire. Tous les spec-

[1] *Diarium Paridis*, fol. 336. — *Relation*, p. 86. — J. B. Egnati *Panegyricum carmen*, fol. 1 v°:

Pro justi imperii titulis, cum lilia primum
Anguibus adjunxit geminis fulgentia Cæsar.

[2] *Registre*, fol. 127 v° et 128 r°. — *Relation*, loc. cit. — *Diarium Paridis*, loc. cit..... Rex, ut erat placidus, sæpe risit quod sic detineretur, nec posset ulterius progredi, etc... — Les deux plus anciens cardinaux-diacres, qui eurent l'honneur de se tenir à droite et à gauche du roi à son entrée dans la ville et dans le consistoire, étaient les cardinaux de San Severino et d'Este; *Diar. Par.* fol. 335, *Relat.*, p. 86. C'est à tort que Raynaldi (*Annales eccle-*

tateurs émus avaient les yeux fixés sur le roi et s'étudiaient à lire dans ses traits les sentiments intimes qui l'inspiraient dans cet instant solennel. Pour lui, paraissant oublier l'assistance, il cherchait de ses regards impatients le trône du souverain pontife, et à peine l'eût-il aperçu, qu'il se découvrit. Il passa devant le premier banc des cardinaux, et arriva en face du trône, dont il n'était plus séparé que par cet espace vide, où la majesté royale devait protester, par un acte d'humilité chrétienne, qu'elle reconnaissait une majesté plus auguste, supérieure à toute puissance humaine. On garda alors un profond silence : on voulut tout voir et tout entendre dans cette première rencontre de deux souverains que des fortunes si diverses mettaient en présence. On les avait vus tour à tour depuis un an négocier en paix, se déclarer la guerre, traiter de vainqueur à vaincu, puis, trompant les prévisions de l'Europe, cimenter par une bienveillance mutuelle leur alliance et leur amitié. Et aujourd'hui, c'était l'arbitre tout puissant de l'Italie qui devait s'abaisser devant celui qui avait voulu l'en expulser ; le vainqueur de Marignan, devant le chef de la sainte ligue ; le successeur du roi Louis XII qui avait fait proclamer le pape Jules II déchu de ses fonctions, devant le successeur de Jules II qui avait excommunié Louis XII ! Les souvenirs encore récents d'un passé si douloureux n'allaient-ils point laisser leur empreinte sur les traits du puissant monarque ? se trahir par quelque hésitation dans sa protestation publique de respect et de dévouement ? lui inspirer même la pensée de soustraire son amour-propre aux règles les plus humiliantes du cérémonial, pour prouver aux yeux de

siastici, t. XXXI, p. 107) et, après lui, le P. Berthier (*Hist. de l'Église gallicane*, t. XVII, p. 426), ont lu *ostiensis* au lieu de *estensis*. Le cardinal d'Ostie était évêque, ou plutôt, pour parler avec plus d'exactitude, le cardinal de St-Georges était évêque d'Ostie et doyen du sacré collége. Le cérémonial romain lui assignait la première place après le pape et avant les souverains, dans le consistoire et pendant la messe pontificale. Dans un concile, les souverains se plaçaient immédiatement à côté du pape, au-dessus de tous les cardinaux. V. *Diarium Paridis*, fol. 113.

l'Europe attentive qu'il ne rendait que l'hommage volontaire du plus fort [1] ?

Les conjectures cessèrent bientôt devant la réalité; le seul sentiment qui parût animer le roi de France, le seul que pussent découvrir les regards scrutateurs des ambassadeurs les plus hostiles, c'était celui d'une foi profonde se traduisant au dehors avec une naïve simplicité. En présence de Léon X assis sur son trône, toute sa personne témoignait d'un respect mêlé de piété filiale, son visage était radieux, il souriait; rien en lui qui annonçât autre chose que le fils aîné de l'Église heureux de se trouver en présenee du chef de l'Église, le roi très-chrétien en présence du vicaire de Jésus-Christ. Dans la crainte de manquer à quelques-unes des formalités prescrites par l'usage, il tenait par la main le maître des cérémonies, à qui il avait ordonné de ne pas le quitter un seul instant, et de lui indiquer tout ce qu'il aurait à faire. Trois fois, et à égale distance, il s'agenouilla avec lui; puis, toujours souriant et exprimant d'un ton naif la joie qu'il éprouvait, il s'avança vers le trône avec des sentiments de vénération qui émurent les spectateurs. Il baisa le pied et la main du souverain pontife, qui lui présenta la joue et l'embrassa avec affection. « Très-saint Père, disait-il, ma joie est au comble, de voir ainsi, face à face, le souverain pontife, le vicaire de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Je suis le fils et le serviteur de Votre Sainteté; elle me voit prêt à exécuter tous ses ordres. Je n'ai pas eu de plus beau jour dans ma vie. Le jour où je fus sacré roi, le jour où ma victoire sur les Suisses réalisa mon désir de recouvrer mon duché de Milan, ces jours-là ne me rendirent pas plus heureux que je ne le suis aujourd'hui de vous faire en personne obédience et révérence, en me prosternant devant vous pour baiser les pieds de Votre Sainteté [2]. »

[1] *Registre*, fol. 128 r°. — *Diarium Paridis* et *Relation*, loc. cit.

[2] *Relation*, p. 86-87 et 89. « Ter usque ad terram se genuflexit (rex) antea quam solium pontificis ascendisset, reverentissime in terra provolutus sanctissimos pedes osculatus est, deinde manus et ultimo loco faciem, amplexus

En voyant le roi de France ainsi prosterné, en entendant l'expression vive et simple de sa piété filiale, Léon X était touché jusqu'aux larmes. « C'est à Dieu, disait-il, et non pas à moi, que tous ces hommages s'adressent : à Dieu seul en revient tout l'honneur. Je rends grâce, ajouta-t-il, à ce Dieu tout-puissant d'avoir permis que, moi, le vicaire de son Fils sur la terre, je pusse voir aujourd'hui de mes yeux le fils aîné de l'Église, le premier en dignité et en autorité, un si grand roi, encore à la fleur de l'âge, possédant une puissance si considérable, doué de toutes les qualités de l'âme et du corps, de le voir donner avec tant de piété un témoignage de son union, de son dévouement et de sa soumission à la république chrétienne. » Ces paroles et quelques autres à l'éloge de François Ier furent prononcées avec tant de grâce et un tact si exquis, que l'assistance en était dans

perhumane a summo pontifice, sedente tamen et servata majestatis Vicarii dignitate Jesu Christi Dei nostri. Ipseque gallica nonnulla verba deinde protulit........Rex valde reveritus est summum pontificem verbis, gestu et omni actione, etc... » — *Diarium Paridis*, fol. 336-337 : « Ter cum æquali, ante papam in media quadraturæ distantiæ genufleximus, Rex et ego ascendimus ad osculum pedis, et ridens ac jubilans pedem, et manum et faciem osculatus, et dicens aliqua pauca verba, etc...» — *Registre*, fol. 128 r° : « Quand le roy fust entré en ladicte salle, vint pour baiser les pieds du pape, lequel le print par la main, et le baisa en sa bouche. » Le secrétaire du chancelier Duprat donnerait à entendre, que le roi ne baisa point le pied du souverain pontife, et c'est ce que Fleurange affirme, p. 307 : « Le Pape le receut comme fils aisné de l'Église, sans souffrir que le roi lui baisât les pieds, comme il estoit accoustumé. » Le témoignagne de Fleurange a induit en erreur Garnier (*Hist. de France*, t. XII, p. 50) et plusieurs autres historiens français. Ce témoignage ne saurait contrebalancer celui du maître des cérémonies, qui était mieux instruit, et qui a constaté le fait dans plusieurs passages de son journal. L'auteur de la *Relation*, qui était probablement un ambassadeur, n'est pas moins explicite. François Ier lui-même, dans sa lettre au roi de Navarre, dit : « En la forme et manière accoustumée, lui (à nostre sainct Père) ay fait obéissance filialle. » Enfin, un témoignage positif et, pour ainsi dire, officiel, qui trancherait la question, s'il pouvait rester encore quelque doute, c'est celui du chancelier Duprat dans le discours même d'obédience : « Le roi très-chrétien met ses biens et sa personne aux pieds de Votre Saincteté, *qu'il vient de baiser :* ante sanctitatis tuæ *deosculatos* pedes deponit. *Registre*, fol. 135 r°.

l'admiration. « Vraiment, se disait-on, le pape s'est surpassé dans sa réponse au roi. C'est son habitude de bien parler; mais il n'a jamais si bien parlé qu'aujourd'hui [1]. »

Les seigneurs et capitaines français ne pouvaient se lasser de contempler assis sur le trône pontifical, celui qui étant leur prisonnier trois ans auparavant, avait su les captiver par les charmes de ses vertus et de sa conversation. C'était encore la même douceur dans son regard, la même affabilité dans ses manières, et dans toute sa personne la réunion des qualités les plus propres à lui concilier l'estime et l'affection de ceux qui l'approchaient. Mais il avait de plus la gravité et la noblesse qui convenaient à la haute dignité dont il était revêtu. Dans la force de l'âge (il avait quarante ans), d'une taille plus qu'ordinaire, avec une physionomie ouverte et expressive, où se réflétaient, comme dans un miroir fidèle le travail d'un esprit vaste et actif et les sentiments d'une âme bienveillante, profondément pénétré de la présence du Dieu dont il était le représentant visible, Léon X offrait, sous la tiare, un mélange de majesté qui imposait, de grâce qui séduisait, de bonté paternelle qui touchait tous les cœurs, et de piété qui inspirait un respect religieux. Pour le voir de plus près, et satisfaire ainsi leur dévotion et leur curiosité, les personnages qui composaient le cortège royal s'étaient avancés autour du trône. Quelques cardinaux seulement purent trouver place à côté d'eux, lorsque le sacré collége fut invité à assister le souverain pontife, qui allait recevoir l'obédience de François Ier [2].

Le roi, sur un signe du maître des cérémonies, se mit à la droite du pape et se tenant debout prononça la formule d'obédience : « Saint Père, je suis venu pour faire obédience et révérence à

[1] *Diarium Paridis*, fol. 337. — *Relation*, p. 86-87. — *Bembi epist.* l. XI, p. 12.

[2] *Diarium Paridis*, loc. cit.— *Leonis X Pont. Max. Vita, auctore anonymo conscripta*, ap. Roscoë, *Vie de Léon X*, t. IV, appendice, p. 492-514. — Fleurange, p. 307 : « Et avait ledict pape bien la mine d'estre ung bien fort honneste homme de bien. »

Votre Sainctelé, de la façon que ont faict les miens prédécesseurs rois de France. » Le chancelier Antoine Duprat, vêtu d'une longue robe de drap d'or, était à genoux devant le trône. Il se leva pour lire un discours dans lequel il développait, selon l'usage, ce que son souverain venait de dire. Ce discours dont le maître des cérémonies avait reçu copie la veille, était regardé comme le langage officiel du roi de France. A ce titre, plus encore que pour sa valeur littéraire, que des esprits cultivés pouvaient contester en plus d'un endroit, il fut écouté avec une attention soutenue et parut faire impression sur le souverain pontife et sur toute l'assemblée[1].

« Très-saint Père, personne n'aurait eu plus que moi des motifs légitimes de laisser à d'autres plus capables et plus exercés le soin de prendre la parole dans une circonstance si solennelle. Accablé sous le poids des affaires du gouvernement et du barreau, et sentant d'ailleurs ma faiblesse naturelle, pouvais-je avoir la présomption d'espérer atteindre à la hauteur d'un tel sujet et répondre à l'attente d'une assemblée si imposante? Et quel homme serait assez sûr de lui-même pour ne pas se troubler, et hésiter, et rester interdit devant l'éclat de votre majesté, en présence de ces vénérables pères, colonnes inébranlables de l'Église, et d'un si grand nombre de personnages instruits, illustres représentants de toute la république chrétienne? Pour moi, en parlant dans cette enceinte, où je vois réuni tout ce qu'il y a

[1] *Diarium Paridis* et *Relation, loc. cit.* — *Registre*, fol. 128 v°. Antoine Duprat était premier président au parlement de Paris, lorsque Louise de Savoie, comtesse d'Angoulême, lui confia l'éducation de son fils, héritier présomptif de la couronne. A son avénement, François Ier le récompensa par la dignité de chancelier. Il embrassa plus tard l'état ecclésiastique, devint cardinal et légat *à latere*. Il eut pendant vingt ans la direction des affaires de l'Église et de l'État, ce qui donna lieu au proverbe : « Il a autant d'affaires que le légat. » Le discours prononcé par le chancelier à Bologne, se trouve tout entier dans le *Registre rédigé sous forme de journal*, par son secrétaire, fol. 128 v°-135 v°. On y reconnaît en plusieurs endroits tout le mauvais goût de l'époque. Nous nous bornerons à en reproduire les pensées et les passages les plus saillants: nous ne traduirons littéralement que la fin, qui en est la partie la plus remarquable.

de plus éminent dans le monde catholique, une seule pensée me rassure, c'est que Votre Sainteté voudra bien m'accueillir avec cette indulgence et cette bonté, qui lui est naturelle et qu'elle partage avec toute la famille des Médicis [1]. »

Après l'éloge des Médicis, protecteurs des lettres, chefs sages, bienfaisants et populaires de la république de Florence, le chancelier s'étend sur les vertus du souverain pontife qu'il a plu à Dieu de choisir pour le gouvernement de son Église. La barque de Pierre était depuis longtemps ballottée sur les flots orageux; assaillie par les vents contraires que la tempête avait déchaînés sur l'Italie, elle était menacée de faire naufrage, si Dieu, qui veille sur elle, ne lui eût donné un pilote habile pour la guider à travers les écueils et la ramener heureusement au port. Quel danger l'Église peut-elle craindre désormais? Pour la gouverner et la défendre, Léon n'a-t-il pas l'expérience du pilote, la sollicitude du pasteur et la force invincible du lion, qui terrasse sans peine ses plus redoutables ennemis? Elle verra l'accomplissement de ses désirs, qui sont ceux du Dieu tout-puissant : « Il n'y aura plus qu'un seul troupeau et qu'un seul pasteur [2]. » Paroles qui, dans la bouche du chancelier de France, devaient paraître à ses auditeurs un lieu commun, exploité pour l'ornement du discours, et qu'on ne peut lire aujourd'hui sans un serrement de cœur, quand on songe que déjà retentissait en Allemagne la voix trompeuse et applaudie, qui, malgré les efforts de Léon X et de François Ier, allait rompre pour des siècles l'unité de l'Église, et démembrer la chrétienté en plusieurs troupeaux et en plusieurs pasteurs!

Après avoir rendu hommage aux vertus et au zèle infatigable du souverain pontife, le chancelier passe naturellement à l'impression qu'a dû en éprouver le roi de France.

« Très-saint Père, tout ce que vous avez fait pour le bonheur

[1] *Registre*, 128 r°-129 v°.
[2] *Registre*, fol. 129 v°-131 v°.

de notre siècle a été pour notre monarque victorieux, François, un nouveau motif de prodiguer à Votre Sainteté, par ses ambassadeurs, par ses envoyés, et par ses lettres particulières, les témoignages de sa soumission et de sa piété filiale. Qui ne sait, qu'en remplissant ce devoir, il a marché sur les traces des rois ses prédécesseurs et ses aïeux? A peine les rois de France ont-ils reçu l'onction de l'huile sainte envoyée du ciel, qu'ils n'ont rien plus à cœur, qu'ils ne trouvent rien de plus légitime, que de rendre service au souverain pontife et au siége apostolique, que d'accroître sa puissance et sa gloire. Ils sont persuadés que plus ils donneront au saint-siége de preuves de leur respect et de leur dévouement, plus ils procureront d'avantages et de bonheur à eux-mêmes et à tout le royaume. Et s'ils ne commençaient dès le début de leur règne, ils ne croiraient pas mériter leur titre glorieux et séculaire de rois très-chrétiens. Il serait trop long de rappeler ici des faits innombrables, et trop éclatants pour être ignorés. Permettez-moi seulement, Très-saint Père, de proclamer à haute voix cette vérité, qui ne sera point contestée. Jamais empereurs, jamais rois, jamais princes chrétiens, n'ont eu autant de vénération et de dévouement pour les souverains pontifes que les rois de France. Jamais monarques n'ont montré autant de zèle à soutenir la foi catholique, à défendre le nom de Jésus-Christ, à conserver au siége apostolique toute sa dignité, et, si des crises malheureuses l'avaient affaiblie, à la rétablir dans son premier éclat. C'est le privilége, c'est la gloire pour ainsi dire héréditaire des rois de France, de rester à jamais les défenseurs dévoués, les protecteurs infatigables du saint-siége. Les exploits dans lesquels ils se sont signalés au service des souverains pontifes, leurs victoires fameuses, et tant de trophées enlevés aux ennemis de l'Église, sont un sujet d'éloges et d'admiration, non-seulement pour la France, mais encore pour le monde entier[1].

« A Dieu ne plaise que vous, très-saint Père, et vous, illustres

[1] *Registre*, fol. 151 v°-155 v°.

personnages qui m'entendez, vous soyez tentés de croire les princes français assez oublieux, assez indifférents et assez insensés pour dégénérer de leurs ancêtres et abandonner les traces que ceux-ci leur ont laissées en marchant à la défense du siége apostolique! Ah! plutôt, soyez bien convaincus qu'ils vivront toujours, et qu'ils mourront animés des mêmes sentiments de respect, de dévouement et de fidélité. Il n'est point de secours que vous ne puissiez en attendre au moment du danger. Quelle preuve plus certaine puis-je en donner, que l'attachement inviolable du souverain qui gouverne aujourd'hui la France? Vous savez, Très-saint Père, combien d'obstacles François a eu à surmonter, à quels perfides conseils il lui a fallu résister, pour arriver jusqu'à vous. Sa foi est restée inébranlable. Le voilà aujourd'hui en votre présence. L'obédience que les princes chrétiens ont coutume de rendre au saint-siége par une bouche étrangère, François veut la rendre lui-même à Léon, le fils aîné à son père, le roi le plus puissant au souverain pontife, le roi très-chrétien au chef de la république chrétienne[1].

« Et d'abord, vous êtes en vérité le vicaire de Jésus-Christ, fils du Dieu tout-puissant, vicaire très-saint et revêtu de la plus auguste majesté : le roi très-chrétien le reconnaît. »

A ces mots, le roi, qui était resté debout à droite du trône, voulut se découvrir, le souverain pontife l'en empêcha, et il se borna dès lors à témoigner son approbation par une légère inclination de tête. Le chancelier continua à développer en termes plus explicites la formule d'obédience.

« Vous êtes le chef invincible du peuple chrétien, le roi le confesse. Vous êtes le pasteur vigilant du troupeau du Seigneur, le roi le proclame. Pilote intrépide de la barque de Pierre naviguant sur les flots, le roi vous rend hommage. Père indulgent de tous les fidèles, le roi vous révère. Homme envoyé de Dieu, le roi très-chrétien vous témoigne la plus profonde vénération. A vous

[1] *Registre*, fol. 133 v°-134 v°.

aussi bien qu'au siége apostolique, il dévoue et consacre tout ce qu'il a de puissance, de fortune et de ressources, toutes ses richesses, ses trésors, ses flottes, ses armées, son royaume entier, ses duchés. Sa personne elle-même, il s'empresse de vous l'offrir avec une inébranlable fidélité, et il la met avec tout ce qu'il possède aux pieds de Votre Sainteté qu'il vient de baiser[1].

« Servez-vous, très-saint Père, de tous ces biens; c'est votre droit; disposez-en à votre gré. Oui, servez-vous pour telle expédition religieuse qu'il vous plaira de la puissante armée du roi très-chrétien. Servez-vous des soldats victorieux de la France, servez-vous de ses drapeaux et recevez avec eux l'invincible roi François; Père très-indulgent, recevez un fils très-obéissant : il est à vous par religion, à vous de droit, à vous par la tradition de ses ancêtres, à vous par la coutume, à vous par sa foi, à vous par ses sentiments. Vous le trouverez toujours disposé à répondre par ses actes à ses protestations de dévouement; il ne cessera jamais de vous prouver qu'il n'est pas moins puissant par l'épée que par la parole [2].

« Recevez aussi, Très-saint Père, tous les Français vos fils très-dévoués : ils s'offrent tout entiers, corps et âme, à Votre Sainteté, avec les mêmes sentiments de joie et de soumission, qu'ils vous reconnaissent pour leur pasteur. Tout ce qu'ils ont de forces et de richesses, ils s'empressent de le mettre au pied de votre trône. »

François Ier avait suivi attentivement la lecture du discours, et le jeu animé de sa physionomie prouvait aux spectateurs qu'il avait dans le cœur les sentiments exprimés par son chancelier. A la fin, il fit une inclination plus profonde pour protester une dernière fois qu'on avait entendu l'interprète fidèle de son dévouement au saint-siége[3].

[1] *Registre*, fol. 133 v°-135 r°. — *Diarium Paridis*, fol. 137.
[2] *Registre*, fol. 135 v°. — *Diarium Paridis*, fol. 337-338.
[3] *Registre*, fol. 435 r° et v° : « qui (Franciscus) tuus e religione, tuus jure, tuus more majorum, tuus consuetudine, tuus fide, tuus voluntate, etc..

Le souverain pontife répondit au discours avec autant d'élévation que d'à-propos. Il énuméra longuement les qualités éminentes du roi très-chrétien, rappela ses succès, sa puissance, et insista sur l'obédience qu'il venait de rendre au saint-siége. Ce qui le touchait surtout, disait-il, lui, Père commun des fidèles, c'était qu'il eût plu à Dieu d'inspirer au fils aîné de l'Église de si heureuses dispositions, qui devaient tourner à l'avantage et à la gloire de toute la république chrétienne. La paix rétablie enfin en Europe; toutes les forces des princes chrétiens mises au service de la religion contre l'ennemi commun; la France marchant à la tête des autres nations, et ayant elle-même à sa tête le jeune vainqueur de Marignan, qui, par sa foi et par ses vertus chevaleresques, autant que par ses succès, paraissait digne du rôle éclatant qu'il lui destinait : telles étaient les espérances que Léon X se plaisait à concevoir pour un prochain avenir, et la joie qu'il en éprouvait, passant dans ses paroles et sur son visage, montrait bien le prix qu'il attachait à l'hommage solennel du roi de France[1].

Le roi parut sensible aux éloges du souverain pontife; mais gardant toujours la même simplicité, il voulut qu'à son exemple toutes les personnes de sa cour vinssent les unes après les autres rendre hommage au saint Père en plein consistoire, et la cérémonie imposante de l'obédience, contrairement aux usages reçus jusqu'alors, se termina par une véritable scène de famille. Il commença par appeler lui-même le connétable de Bourbon, Antoine, duc de Lorraine, et Charles, duc de Vendôme. Ces trois seigneurs firent les génuflexions d'usage, et baisèrent le pied, la main et la joue du souverain pontife, qui les accueillit avec bonté. Le roi se chargea lui-même de décliner leurs noms et leurs titres, et s'étendit avec complaisance sur leurs qualités personnelles et sur les services qu'ils lui avaient rendus. Quand il eut fait l'éloge

[1] *Diarium Paridis*, fol. 338. — *Bembi epist.*, l. XI. ep. 12. — *Négociations de la France dans le Levant*, t. Ier, p. 1-10.

de chacun d'eux, le pape lui dit que, pour ne pas le retenir trop longtemps, il n'admettrait plus personne à lui baiser le pied. Mais le jeune monarque, n'écoutant que son désir de plaire à Sa Sainteté et de satisfaire la dévotion de ses compagnons d'armes et aussi son amour-propre de souverain, continua à appeler les uns après les autres les principaux seigneurs de sa cour, qui partagèrent la même faveur que les trois premiers. C'était l'élite de la noblesse française ; jamais peut-être souverain pontife ne vit le même jour se prosterner devant lui tant d'illustres personnages. Le roi lui nommait les uns après les autres les héros de Marignan ; plusieurs s'étaient déjà signalés dans les guerres précédentes ; tous étaient destinés à fournir encore une brillante carrière, et quelques-uns, célèbres par eux-mêmes, le seront encore plus par leur postérité : Antoine, duc de Lorraine, dont les descendants cèderont un jour leur patrimoine à la France pour ceindre leur front du diadème impérial ; — son frère, Claude, comte de Guise, couvert naguère de vingt-deux blessures, laissé pour mort sur le champ de bataille, et à qui Dieu donnera bientôt des enfants assez puissants pour porter ombrage à ceux de François Ier et ébranler le trône des Valois ; Charles de Bourbon, duc de Vendôme, qui deviendra douze ans plus tard le chef de l'illustre famille des Bourbons, appelée à gouverner la France dans la personne de son petit-fils Henri IV[1].

[1] *Diarium Paridis*, fol. 338. Le prince chrétien qui rendait obédience dans le consistoire, devait avoir seul l'honneur de baiser le pied, la main et la joue du souverain pontife. Il y a une analogie frappante entre les prescriptions du cérémonial romain relatives à l'obédience et les usages généralement adoptés dans la cérémonie de l'hommage féodal (J.-B. de la Curne de Sainte-Palaye, *Dictionn. manusc. des antiquités franç.*, v° Baiser). Les princes se soumettaient aux mêmes formalités que les vassaux, et le pape avait les mêmes priviléges que le suzerain. Nous lisons dans le journal de Burchard que le roi Charles VIII, s'étant présenté devant Alexandre VI pour lui rendre obédience, voulut d'abord demander trois grâces à Sa Sainteté parce que l'usage accordait ce droit au vassal avant la prestation d'obédience ou l'hommage : « exposuit velle tamen prius tres gratias a sua sanctitate petere, consuetum enim id esse vassalis ante eorum obedientiæ præstationem, sive homagium. » *Diarium J. Burchardi*, p. 290.

Pendant que les seigneurs français se présentaient devant le trône de Léon X, l'assistance remarquait avec surprise l'expression de piété et de vénération peinte sur leur figure martiale. « C'est chose étrange, se disaient certains spectateurs malveillants, que l'empressement de ces Français à imiter en tout leur souverain. Lorsque Louis XII n'avait que des mépris et des insultes pour Jules II, ils partageaient sa haine contre ce pape, faisaient écho à ses blasphèmes et se livraient à toutes sortes d'impiétés. Aujourd'hui leur nouveau roi témoigne de la vénération pour Léon X : les voilà qui se prosternent à son exemple pour vénérer le pape, et ne dirait-on pas qu'ils l'adorent comme une divinité [1] ? »

Léon X, juge plus éclairé et plus impartial de la vérité, attribuait à la foi des Français l'empressement qu'ils mettaient à lui rendre hommage. Lorsqu'il n'était que cardinal et prisonnier, ne les avait-il pas vus à Milan se jeter à genoux devant lui pour obtenir le pardon du crime qu'ils avaient commis en le privant de sa liberté ? S'il avait eu de l'indulgence pour les vainqueurs de Ravenne condamnant eux-mêmes, dans l'élan spontané de leur foi, le mal qu'ils faisaient par l'épée comme ennemis du saint-siége, il était juste que, souverain pontife, il accueillît avec bonté les vainqueurs de Marignan, venant à lui pour mettre leur épée au service de la foi commune. Il embrassa affectueusement tous ceux qui furent appelés par François Ier, au nombre de vingt environ, et parut entendre avec plaisir l'éloge de chacun d'eux; puis, il se leva, prit la main du roi, et descendit de son trône. Il admit Gouffier de Boissy, grand maître de France, à l'honneur de remplir l'office de caudataire. On eut beaucoup de peine à lui ouvrir un passage à travers la foule compacte qui se pressait autour du trône et dans les avenues de la grande salle. Précédé du sacré collége, et toujours accompagné par le

[1] *Relation*, p. 89: Profecto valde mirum est quomodo gens illa regem suum in omnibus imitatur, etc.

roi, il parvint enfin à gagner ses appartements, où il entra seul pour quitter les ornements pontificaux [1].

François Ier s'approcha d'une fenêtre du palais qui avait vue sur la grande place de Bologne. Il y fut accueilli par les acclamations enthousiastes d'une foule immense, toujours disposée à saisir l'occasion de témoigner ses anciennes sympathies pour la France. Léon X ne tarda pas à le rejoindre, et engagea conversation avec lui en présence des cardinaux. Le maître des cérémonies, qui tenait à l'observation rigoureuse du cérémonial, n'avait pas manqué de lui rappeler qu'Alexandre VI avait plusieurs fois commis la faute de se découvrir en parlant à Charles VIII. C'était une marque particulière de respect que le vicaire de Jésus-Christ ne devait ni au roi de France, ni même à aucun empereur, fût-il sacré et couronné. Le maître des cérémonies eut la satisfaction de constater que le souverain pontife suivit fidèlement, du moins en public, la recommandation qu'il lui avait faite. Mais il fut congédié au bout de quelques instants avec tout le sacré collége. Léon X et François Ier, restés seuls, eurent un entretien secret qui dura deux heures : ils y abordèrent les questions importantes qui avaient motivé l'entrevue de Bologne [2].

Ce n'étaient pas seulement les contemporains, attentifs depuis quelques semaines aux préparatifs extraordinaires de cette entrevue, c'était encore la postérité la plus reculée, qui avait de graves intérêts engagés dans les entretiens secrets du souverain pontife et du roi de France. La pompe et l'éclat des cérémonies ne pouvaient qu'éblouir un instant les yeux des spectateurs. La victoire même de Marignan, si glorieuse et si décisive qu'elle fût, ne devait donner le Milanais à la France que pour sept ans. Mais la réconciliation solennelle de la France avec le saint-siége mettaient Léon X et François Ier en présence de questions qui

[1] *Diarium Paridis*, fol. 338. — *Registre*, fol. 135 v°-136 r°. — *Relation*, p. 87.

[2] *Diarium Paridis*, fol. 338-339. — *Relation*, loc. cit. — *Bembi epist.*, lib. XI, p. 12.

étaient destinées à faire la préoccupation des âges suivants. C'étaient, en politique, les prétentions rivales de la France et de l'Espagne sur le royaume de Naples; de la France et de l'Autriche sur la possession du nord de l'Italie; et d'autre part, la susceptibilité jalouse de l'Angleterre excitée par la prépondérance française en Europe. Au point de vue religieux, c'étaient les rapports de l'Église gallicane avec la cour romaine, rapports devenus de plus en plus difficiles et qui tendaient à dégénérer en schisme, par l'application rigoureuse de la pragmatique-sanction de Charles VII. C'était la sécurité de la chrétienté, qui voyait une menace permanente dans la puissance toujours croissante de la Turquie, en attendant qu'elle trouvât un embarras dans sa décrépitude irremédiable.

Concilier des intérêts politiques, nécessairement opposés, était impossible : après comme avant l'entrevue, la France devait avoir pour rivales l'Espagne, l'Autriche et l'Angleterre. Mais le souverain pontife et le roi de France pouvaient abolir la pragmatique, qui n'avait reçu jusqu'alors que la sanction royale : on la remplaça par un concordat, qui fut exécuté pendant trois siècles, et qui, du moins dans ses dispositions principales, subsiste encore aujourd'hui. De là des rapports plus intimes avec la cour romaine, et pour conséquence, le développement plus rapide de la civilisation italienne en France. Pour combattre les infidèles, il fut décidé qu'on publierait une croisade dans toute l'Europe. La croisade n'eut pas lieu; mais la publication des indulgences amena l'événement le plus considérable du seizième siècle, la Réforme. C'était la dernière fois qu'on voyait le Vicaire de Jésus-Christ traiter avec un souverain au nom de toute la chrétienté.

F. Gazeau.

BIBLIOGRAPHIE

LES PÈRES APOSTOLIQUES ET LEUR ÉPOQUE, par M. l'abbé FREPPEL.
Cours d'éloquence sacrée, année 1857-1858.

SAINT JUSTIN, par LE MÊME.
Cours d'éloquence sacrée, année 1858-1859.

LES APOLOGISTES CHRÉTIENS AU DEUXIÈME SIÈCLE, par LE MÊME
Cours d'éloquence sacrée, année 1859-1860.

Un des résultats les plus heureux qu'a produits indirectement la critique rationaliste de nos jours, c'est d'avoir appelé l'attention des hommes sérieux sur des points trop peu explorés peut-être jusqu'à ces derniers temps. Qui s'occupait de l'étude des Pères apostoliques ? Qui cherchait dans les apologistes des premiers siècles de l'Église les armes nécessaires pour combattre victorieusement les ennemis actuels de la religion ? Et voilà que les attaques de l'incrédulité nous ont forcés à remonter de nouveau à la source, et à vérifier pour la centième fois les divines origines du christianisme.

C'est la pensée qui semble avoir guidé M. l'abbé Freppel dans la composition de son ouvrage sur les *Pères apostoliques et leur époque*. Car on n'y trouve pas seulement une étude littéraire sur les œuvres de ces premiers écrivains ecclésiastiques, mais aussi un examen sage et modéré de leurs productions au point de vue de la critique. Si les questions de polémique y tiennent une assez large place, ce n'est pas nous qui en ferons un reproche à l'auteur. Nous pensons comme lui que des attaques anciennes ou récentes ne permettaient pas de les passer sous silence, et nous savons gré à son zèle d'avoir voulu « appeler l'attention des esprits sérieux, dans le clergé surtout, vers des documents où l'incrédulité cherche ses armes, et où la foi trouve les siennes. Car... les écrits des premiers Pères forment la meilleure apologie de la religion catholique [1]. »

[1] *Préface*, p. 2.

Cependant nous examinerons de préférence son ouvrage au point de vue littéraire. Après tout, c'est un *cours d'éloquence sacrée*, et l'éloquence appartient en première ligne à la littérature. Voyons donc, d'après lui, comment il faut apprécier les monuments littéraires de l'âge des Pères apostoliques parvenus jusqu'à nous.

Le premier qui s'offre à nous en dehors des Écritures canoniques, ce sont les évangiles apocryphes, non par la date de leur composition, mais par celle du sujet qu'ils traitent. Quoique l'Église ne leur accorde aucune valeur doctrinale, ni même aucun caractère d'authenticité, on doit néanmoins leur reconnaître une certaine base historique, quelque peu large qu'on veuille la supposer. Car de ce qu'un livre ne fait point autorité en matière de doctrine, ou de ce qu'il est faussement attribué à un auteur, il ne s'ensuit pas que tout ce qu'il renferme soit absolument controuvé. La légende est encore du domaine de l'histoire ; elle embellit les faits ou même les altère, elle ajoute, elle retranche selon l'inspiration de son génie poétique; mais le fond sur lequel elle opère est toujours de l'ordre des faits réels. En sorte que M. Freppel nous semble avoir parfaitement défini la valeur historique des évangiles apocryphes, en disant : « En résumé, il me paraît tout aussi peu raisonnable de rejeter un fait précisément parce qu'il est relaté dans un évangile apocryphe, que de l'admettre sans discussion sur ce fondement unique [1]. »

Voici, du reste, comment il apprécie en général les beautés littéraires qui s'y rencontrent. « C'est, à proprement parler, la poésie du christianisme naissant ; et, depuis les formes les plus gracieuses de la pastorale ou de l'élégie jusqu'aux conceptions les plus dramatiques de l'art, on y trouve ce que le langage poétique a de plus vif et de plus orné. Aussi les grands artistes chrétiens se sont-ils inspirés plus d'une fois de leurs pages, et l'on peut en surprendre la trace dans la peinture, dans le drame, et jusque dans le poëme épique [2]. »

Passant ensuite en revue ces différentes légendes, il regarde celle de Joseph le charpentier comme l'une des moins remarquables, et la met bien au-dessous du protévangile de saint Jacques et de l'évangile de Nicodème, comme œuvre d'art et d'imagination. Avec ce dernier, au contraire, dit-il, « nous atteignons presque à la poésie épique. C'est une descente aux enfers qui a inspiré quelques beaux passages du *Paradis perdu* de Milton et de la *Messiade* de Klopstock [3]. »

[1] Page 46.
[2] Page 49.
[3] Page 57.

L'épître de saint Barnabé est, dans l'ordre chronologique, le premier document de l'âge des Pères apostoliques qui sert comme de transition entre les Écritures inspirées et les productions postérieures de la pensée chrétienne. Elle est en même temps un monument de la première lutte doctrinale que le christianisme eut à soutenir contre le mosaïsme devenu infidèle à sa mission. M. l'abbé Freppel y signale la vigueur et l'élévation de la pensée : « Cette tendance à dégager l'esprit du lecteur des entraves d'un judaïsme matériel et grossier, se manifeste, dit-il, dans toute l'épître, et lui donne sa forme caractéristique. En les initiant à ce spiritualisme élevé, à cette gnose véritable, saint Barnabé s'élève parfois à une haute éloquence[1]. »

« A l'exemple de saint Paul, l'écrivain apostolique termine sa lettre par une exhortation morale. Il trace la double voie que les hommes suivent ici-bas : l'une qu'il appelle la voie de la lumière, l'autre qu'il nomme la voie des ténèbres. Pour décrire la première, il résume sous une forme brève et concise les principaux devoirs de la vie chrétienne, auxquels il oppose, dans un contraste saisissant, les transgressions les plus graves de la loi divine. Comme sanction à la morale évangélique, il montre la récompense de la gloire réservée au juste, et la peine qui attend le pécheur. Ces deux tableaux qui terminent l'épître, couronnent un enseignement dont l'élévation égale la vigueur[2]. »

Dans la première épître du pape saint Clément aux Corinthiens, on trouve « un langage plein d'onction et de fermeté, par lequel le pontife romain cherchait à étouffer la première tentative de schisme dans l'Église naissante. C'est par ce touchant appel à l'union des cœurs qu'il couronne cet enseignement substantiel et nourri. Il efface en quelque sorte l'autorité du juge derrière la bonté du père... L'esprit le plus pur du christianisme se révèle dans ce beau monument de l'éloquence chrétienne du premier siècle : en établissant de la manière la plus nette et la plus ferme l'existence et la nécessité d'un pouvoir dans l'Église, il nous enseigne en même temps que ce pouvoir tout spirituel doit s'exercer dans l'humilité, et se tempérer par l'amour[3]. »

Arrivé au *Pasteur* d'Hermas, M. l'abbé Freppel jette un coup d'œil d'ensemble sur les monuments de l'éloquence chrétienne dont il a déjà parlé, et sur ceux qui lui restent encore à étudier. Nous citerons quelques lignes de cet aperçu, qui achèveront de donner à nos lecteurs une idée de ce premier volume.

[1] Page 110.
[2] Page 112.
[3] Page 159, 160.

« Expression simple et touchante de la foi, la littérature de ce premier âge de l'Église s'est produite en dehors des littératures profanes, qu elle semble ignorer, ou dont elle ne tient pas compte. Sa source unique, c'est l'Ancien et le Nouveau Testament, développé selon l'esprit de la tradition. Si, comme dans saint Clément, par exemple, le souffle de l'éloquence grecque vient traverser par moment les écrits des Pères apostoliques, cette influence n'est guère sensible. C'est dans saint Justin que nous rencontrerons pour la première fois l'action de l'antiquité classique sur l'éloquence chrétienne[1]. »

Quant à l'absence d'art, on en trouve d'abord l'explication dans la parole de saint Paul : *Non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis;* et dans celle de saint Jérôme : *Ecclesia Christi non de academia et lycæo, sed de vili plebecula congregata est.* « Mais, ajoute l'auteur, il est, à mon avis, une raison plus profonde qui achève d'expliquer cette négligence ou ce dédain de la forme... La mission du christianisme consistait avant tout à détacher l'homme de la terre, à le rendre attentif aux choses de l'âme, aux biens spirituels, à l'affranchir de cette captivité des sens et de la forme où le retenaient les doctrines païennes. Il en résulta que dans cette ferveur d'enthousiasme qui entraînait les premiers chrétiens sur ces voies nouvelles frayées par la foi, ils n'accordaient aux choses de la terre qu'une place infiniment secondaire... Ajoutez à cela que le paganisme avait pénétré de son souffle toutes les branches de l'art, l'éloquence comme le reste; que l'idolâtrie avait laissé son empreinte partout, et vous comprendrez sans la moindre peine cette espèce d'aversion pour les formes de l'art humain[2]. »

Est-ce donc que sous le rapport littéraire, ces premiers monuments de l'éloquence chrétienne ne méritent pas une attention sérieuse. « Assurément non, répond M. l'abbé Freppel. La vérité toute simple et toute nue a bien son charme, lors même qu'elle n'emprunte aucun éclat aux artifices du langage. Aussi je n'hésite pas à dire que les écrits des Pères apostoliques, si peu connus et si dignes de l'être, sont la première ébauche des chefs-d'œuvre que nous admirerons dans la suite. Ainsi la grande lettre du pape saint Clément aux Corinthiens est restée le modèle de cette littérature pastorale qui, du siége de Rome, a rayonné sur le monde depuis dix-huit siècles. L'épître de saint Barnabé sur les rapports de l'Ancien avec le Nouveau Testa-

[1] Page 249.
[2] Page 252.

ment est un fragment de théologie spéculative qui a servi de point de départ à l'école d'Alexandrie pour l'interprétation allégorique de l'Écriture. Les deux lettres de saint Clément aux vierges ont frayé la voie aux traités sur la virginité, si nombreux dans l'éloquence sacrée. Parmi les œuvres qu'il nous reste à étudier, l'épître à Diognète tracera les premiers linéaments de l'apologie chrétienne en face du paganisme; les épîtres de saint Ignace poseront la base de l'apologie catholique en face des hérésies; et le *Pasteur* d'Hermas sera le premier essai d'un traité élémentaire de théologie morale. De sorte qu'onp eut dire, sans crainte d'exagération, que toutes les formes essentielles de l'éloquence chrétienne sont dessinées à l'avance dans les écrits des Pères apostoliques[1]. »

Le second et le troisième volume sont consacrés aux apologistes chrétiens du deuxième siècle. Avant de les passer en revue chacun en particulier, M. l'abbé Freppel nous montre, dans un tableau d'ensemble, la parole chrétienne aux prises avec le monde païen, et retrace brièvement la lutte du paganisme contre le christianisme. Trois sortes d'adversaires se présentent pour combattre la religion nouvelle : les gens d'esprit, les hommes d'État et le peuple. Orgueil aristocratique, indifférence ou mépris pour une doctrine populaire, telle est en face de la vérité évangélique l'attitude des sages et des lettrés de la Grèce et de Rome, littérateurs, historiens, philosophes. Ainsi Lucien de Samosate, ainsi Tacite et Suétone, ainsi Épictète et Marc-Aurèle. L'Église leur oppose la dialectique armée de la vérité, et l'éloquence soutenue par la conscience du droit. Les progrès du christianisme réveillent l'attention des plus indifférents, la raillerie et le dédain, armes puissantes surtout contre les faibles, s'émoussent contre un corps vigoureux, et qui se constitue chaque jour plus fortement.

Dans la lutte du christianisme contre les hommes d'État, c'est la notion païenne de la religion et des divinités nationales qui se heurte contre la notion chrétienne de la religion universelle et son Dieu unique et seul véritable; c'est, d'une part, la raison d'État qui, sans examiner même la vérité, n'a d'autre règle de conduite que l'arbitraire et la force; et, de l'autre, le droit de la conscience qui s'affirme au nom de la justice. La légalité combat contre la légitimité, l'intolérance civile contre le devoir de la conscience, l'intérêt politique contre l'intérêt religieux et moral. L'Église, pendant trois siècles, verse son sang le plus pur, et ne triomphe qu'à force de sacrifices. Sa victoire est la

[1] Page 254.

déclaration solennelle des droits de la conscience et de la vérité, soutenue par ses apologistes au milieu de la tourmente.

Le peuple oppose à cette vérité une résistance non moins forte que celle des hommes d'État et des gens d'esprit. Esclave d'une imagination toute sensuelle, il ne peut concevoir une religion éminemment spirituelle; il défigure ou travestit ce que ses habitudes grossières l'empêchent de comprendre, et son fanatisme impute aux chrétiens les crimes les plus atroces et les plus bizarres. Athéisme, dérèglement des mœurs, hostilité à la chose publique : voilà ce qu'une foule ignorante et prévenue veut voir dans le christianisme. Existence et unité de Dieu, perfection morale, but de l'activité humaine, devoir sacré de la soumission aux pouvoirs légitimes : voilà ce que les apologistes lui montrent dans la religion nouvelle. C'est ainsi que la vérité triomphe du fanatisme et de la haine, comme elle avait déjà triomphé du sophisme et de la violence.

Après ce tableau qui occupe les trois premières leçons de l'année 1858-1859, vient la vie de saint Justin, véritable odyssée philosophique dans laquelle le philosophe païen traversant successivement les écoles des stoïciens, d'Aristote, de Pythagore et de Platon, arrive enfin jusqu'au christianisme, pour figurer bientôt en tête des apologistes du deuxième siècle. M. l'abbé Freppel expose ensuite la triple controverse qui remplit la carrière théologique et littéraire de saint Justin, dont la polémique s'adresse successivement aux païens, aux juifs et aux hérétiques. Il termine par cette appréciation littéraire :

« Envisagé comme écrivain, saint Justin marque également une nouvelle période dans l'histoire de l'éloquence sacrée, celle où l'influence grecque commence à se faire sentir dans les lettres chrétiennes... C'est ainsi qu'en commençant son exhortation aux Grecs, saint Justin imite l'exorde du plaidoyer de Démosthène en faveur de Ctésiphon... Toutefois ce serait une erreur de s'imaginer que les apologistes du deuxième siècle se soient élevés, comme écrivains, à la hauteur de Démosthène et de Platon, ou même qu'ils aient visé à égaler ces maîtres de la parole... Gardons-nous donc d'exagérer le mérite de saint Justin envisagé comme écrivain. A la vérité, son style a deux grandes qualités : la simplicité et la clarté; mais on y chercherait en vain l'élégance et la distinction. Il exprime sa pensée sans la moindre emphase, toujours avec netteté, souvent avec chaleur. Quand le sentiment l'échauffe, son ton s'élève par intervalle, et sa diction se colore : hors de là son langage est calme et contenu, son style sobre jusqu'à la sècheresse. Il y a parfois des incorrections dans sa phrase;

elle semble se traîner plutôt qu'elle ne marche; de longues parenthèses la coupent et l'embarrassent. Justin ne suit guère l'ordre logique dans le développement de son sujet : la régularité du plan et l'exacte distribution des parties font presque toujours défaut à ses traités; seul, le discours aux Grecs forme, sous ce rapport, une heureuse exception. Il passe facilement d'une idée à l'autre, laisse là un argument inachevé pour le reprendre un peu plus loin, se laisse aller à des digressions fréquentes sans perdre de vue la fin qu'il poursuit. Rien n'offre mieux l'image d'une improvisation écrite que ce discours spontané, familier, libre, où les pensées se pressent comme elles se présentent à l'esprit, dans le seul but de convaincre et de persuader [1]. »

En caractérisant la polémique de Tatien, dans le cours de 1859-1860, l'auteur fait ressortir les tendances qui servent à expliquer la chute de cet esprit exagéré, toujours enclin à dépasser les limites de la vraie modération. Il montre le point de départ et le développement logique de ses erreurs, et indique ainsi les rapports de ressemblance qui le mettent en parallèle avec Tertullien :

« Un demi-siècle plus tard, dit-il, nous rencontrerons en Occident un homme qui offrira plus d'un trait de ressemblance avec l'apologiste assyrien. Sorti également des ténèbres du paganisme, lui aussi marquera sa place au premier rang des athlètes de la foi : nul autre ne surpassera son ardeur pour le triomphe de l'Église persécutée. Mais chez lui, comme dans Tatien, le défaut de mesure et l'absence de modération produiront les mêmes effets. Un jour viendra où le prêtre de Carthage, égaré par un rigorisme impitoyable, brisera les barrières que l'orthodoxie lui oppose. L'Église ne suffira plus à cette âme altière qui entend la faire plier sous le joug de ses opinions; il lui faudra une morale plus dure, un dogme moins consolant, un Christ aux bras étroits. Alors, à son tour, l'apologiste africain quittera les rangs où il avait si noblement combattu, pour se faire chef de secte. Il est rare que l'histoire présente à si peu d'intervalle deux hommes qui se rapprochent davantage par la trempe d'esprit, par les nuances du caractère, par les circonstances de la vie. Tatien est, en effet, une ébauche frappante de Tertullien qu'il précède et qu'il semble annoncer : c'est Tertullien, moins le génie [2]. »

Nous n'analyserons pas tout ce qui est dit ensuite de la satire d'Hermias, de l'apologie d'Athénagore et de son traité sur la résurrection,

[1] Page 454-446.
[2] Page 45.

de la défense du christianisme de Théophile d'Antioche, de Méliton de Sardes et de son activité théologique, ainsi que des papes et de leurs premières lettres. Ces détails seraient superflus, ce nous semble, pour faire apprécier le mérite de l'ouvrage dont nous rendons compte. Qu'on nous permette seulement encore une observation. Il est regrettable, à notre sens, que, dans un *Cours d'éloquence sacrée*, la théologie, la philosophie et l'histoire se trouvent à peu près constamment mieux représentées que l'éloquence elle-même. Assurément, nous ne ferons point un reproche à l'auteur de l'étendue de son érudition et de la sûreté de sa critique, mais nous pensons qu'avec le talent qui le distingue, il lui eût été facile de donner à la partie littéraire la supériorité relative qui lui convient dans un ouvrage de ce genre. Les difficultés d'un cours public sont, il est vrai, une grande excuse. Mais ces difficultés n'embarrassent que le professeur, et lorsque l'écrivain se substitue au professeur, et fait passer son œuvre des bancs de l'école dans le domaine du public, il peut aisément s'affranchir de ces entraves. C'est, nous l'avouons, un travail nouveau à ajouter à celui de l'année ; mais il nous semble aussi que M. l'abbé Freppel n'est point homme à reculer devant cette tâche, et les premiers volumes qui déjà présentent une ample matière à l'éloge, nous permettent d'espérer que les suivants ne laisseront plus aucune part à la critique.

H. MERTIAN.

NOTES ET RECHERCHES D'UN BIBLIOPHILE SUR LES PUBLICATIONS NOUVELLES DES OUVRAGES DE SUAREZ.

I

UN OUVRAGE POSTHUME DE SUAREZ, LONGTEMPS INÉDIT. — DÉCRET DE LA S. CONGRÉGATION DE L'INQUISITION A CE SUJET.

Les mauvais livres pullulent plus que jamais en France : c'est un des signes du temps; car, en règle générale, un livre tiré à un grand nombre d'exemplaires, un livre qui se réédite surtout, est un livre qui est lu ; et pour juger du ravage que font dans les âmes les publications malsaines, il suffirait d'un indice : leur succès de librairie.

Cette règle est également vraie appliquée aux bons livres ; aussi est-ce un phénomène consolant et digne d'attention que les grandes publications catholiques éditées de nos jours, en France surtout. Honneur au clergé français qui sait si bien retrouver les traces glorieuses

de ses ancêtres, et rentrer dans la voie des fortes études; c'est par lui et pour lui que ce bien s'accomplit.

Tout le monde connaît les immenses travaux de M. l'abbé Migne : ses Cours complets, les deux Patrologies, les Démonstrations, la Collection des orateurs chrétiens, et bientôt la reproduction intégrale des conciles et de tous les théologiens de premier ordre, et de tant d'autres monuments de la tradition; car les promesses de l'infatigable éditeur nous le montrent à peine au milieu de sa course. C'est certainement un fait inouï dans l'histoire de la librairie, qu'une telle entreprise réalisée si heureusement, en si peu de temps, et par un seul homme qui donne le mouvement et la vie à toute une armée de travailleurs.

Aussi l'essor que ces entreprises ont imprimé au clergé, a réagi de toutes parts, et provoqué des œuvres que notre société dégoûtée de la vraie science, ne voyait plus depuis longtemps. Je n'ai pas besoin de les énumérer : il y a mieux à faire, ce me semble, c'est d'en étudier une, et de montrer ce que de pareils travaux exigent de doctrine, quel fonds d'érudition ils amassent dans les esprits sérieux qui s'en occupent, quels défenseurs enfin ils enfantent pour le jour du combat.

Je veux parler de l'édition de Suarez que donne M. l'abbé Berton, vicaire de la cathédrale d'Amiens. Évidemment il faut se borner ici, car ce que nous voulons faire ressortir dans le travail du savant éditeur exige que nous entrions dans le détail, dans de minutieux détails même. Arrêtons-nous à un volume qui fait un tout à part, et qui, en un sens, se détache de l'œuvre principale, c'est le second volume de la *Grâce*[1].

Suarez vivait encore quand s'ouvrirent à Rome les célèbres conférences connues sous le nom de Congrégations *de Auxiliis*. Deux écoles, celle des Dominicains et celle des Jésuites, cherchaient le milieu et le nœud où se fait le mystérieux accord de la grâce de Dieu et de la liberté de l'homme. Des deux côtés on a épuisé ce que la théologie offre de ressources, et la dialectique de subtilité, pour arriver à une solution. Il n'y eut ni solution, ni entente entre les partisans des deux opinions opposées. Suarez, l'oracle de la théologie de son temps, surtout en Espagne, devait inévitablement intervenir dans un débat de

[1] Il traite principalement de la nature et de l'efficacité de la grâce. Dans une édition récente de nouveaux *opuscules* de Suarez, on désigne quelquefois l'ouvrage dont nous parlons, sous le nom de *tomus tertius de Gratia*; c'est *tomus secundus* qu'il faut dire. V. *Suaresii opuscula sex inedita*. Bruxelles. 1859, p. 213.

cette importance, et où, d'ailleurs, sa doctrine était engagée. Mais son œuvre, — c'est le volume dont nous allons nous occuper, — ne parut pas alors; la prudence avait fait un devoir au pape Urbain VIII [1] de défendre toute publication spéciale sur cette question : il fallait laisser calmer les esprits qui n'avaient pu parvenir à s'entendre, et au point où en était arrivée la vivacité de la dispute, ce n'est pas la vue sereine de la vérité qui pouvait sortir de la continuation des débats, mais bien plutôt le trouble, l'incertitude, l'erreur; le jour était proche où le jansénisme allait jeter racine dans ce terrain bouleversé, et y cacher son venin.

Avant d'examiner le travail de M. Berton, prévenons une difficulté qui pourrait se présenter au lecteur. S'il y a eu défense d'Urbain VIII d'écrire *ex professo*, et de publier des traités sur l'efficacité de la grâce, comment le volume de Suarez a-t-il vu le jour?

Cet ouvrage parut en 1651 [2], trente-quatre ans après la mort de Suarez [3]. Or, seulement quelques années plus tard, nous voyons que

[1] Bulle *In eminenti*, 1643 : « Districte præcipimus et mandamus, ut in posterum non audeant imprimere vel quoquo modo in lucem edere libros, tractatus, seu compositiones ex professo vel incidenter aut prætextu commentandi S. Thomam, aut quemlibet alium doctorem, seu in philosophicis agendo de concursu causæ primæ cum secunda, aut alia quavis occasione vel modo, de materia divinorum auxiliorum seu de gratia et libero arbitrio tractantes. »

[2] L'édition de Lyon est de 1651; les approbations sont de 1650. Le frontispice porte, *Editio prima*; cependant l'éditeur dit lui-même, dans sa dédicace, au cardinal du Plessis de Richelieu, « erumpit hactenus desideratus tertius et vigesimus doctissimi Suaris tomus, non quidem ex materno societatis Jesu sinu, ut æquum fuerat, sed ex obscuris Lusitani hominis scriniis. » C'est donc par erreur que Platel (*Synopsis cursus theologici*, édit. Venise, 1735, tom. II, pag. 435), dit que la première édition est de 1655. L'éditeur de Bruxelles que nous citions tout à l'heure, a suivi Platel. — D'autre part nous voyons l'ouvrage cité comme manuscrit à Coïmbre même, par un homonyme de Suarez, en 1649. (Cursus philosophicus à Franc. Suarez. Tom. III. *De anima*. N° 309).

[3] Je ne sais pourquoi on lit dans l'édition de Belgique que ce volume ne fut mis au jour que cinquante ans après avoir été composé, « nonnisi elapso quinquaginta annorum curriculo. » C'est sans doute une faute d'impression, à moins qu'on ait confondu le volume dont nous parlons avec l'*Opuscule* ou la *Réponse* au dominicain Bannez, que l'édition de Belgique publie pour la première fois; car il est vrai de dire que celle-ci fut écrite en 1601, et le volume sur la grâce publié en 1651; mais nous voyons par une lettre du cardinal Borghèse à Suarez que ce dernier ouvrage avait été présenté au pape l'année même de la mort de l'auteur, en 1617.

la défense d'Urbain VIII n'était plus gardée, et, dès l'année 1678, il se trouvait des hommes doctes, *viri doctissimi*, pour prétendre que ces constitutions n'obligeaient plus[1]; ce qui ne laissa pas d'être assez étrange, puisque la prohibition d'Urbain VIII venait d'être ratifiée et confirmée par Innocent X et Alexandre VII[2]. Du reste, le pape Alexandre constate et blâme l'inobservation de la loi, mais il suppose qu'on peut en obtenir la dispense. Or, c'est ce qui a eu lieu pour le livre de Suarez. L'année de sa mort, Suarez lui-même avait soumis cet ouvrage au pape Paul V, en lui demandant l'autorisation de le publier. Le cardinal Borghèse, répondant au nom de Sa Sainteté, exprimait le regret de ne pouvoir accorder l'autorisation, mais il ajoutait que si jamais le saint-siége permettait de mettre au jour ces sortes d'ouvrages, le sien serait un des premiers à obtenir cette faveur[3].

Ce jour arriva. Nous avons vu Alexandre VII se plaindre que le silence n'était pas observé, et le pontife indique assez de quel côté portaient ses reproches, en condamnant, par le même bref, les *Lettres provinciales* et quelques écrits d'Arnaud et d'autres jansénistes. A cet auguste témoignage se joint celui de Platel, que nous citions tout à l'heure. Les éditeurs de Suarez ne sont pas moins explicites[4].

Il était juste dès lors de se relâcher un peu de la rigueur de la défense, et de rendre la parole aux jésuites, lorsque leurs adversaires la prenaient audacieusement d'eux-mêmes. Le volume inédit de Suarez sur la Grâce parut donc; ce fut le cardinal Du Plessis de Richelieu, archevêque de Lyon, qui obtint l'autorisation; l'ouvrage fut publié à Lyon, sous ses auspices, et par les soins des libraires associés de cette ville.

Il paraît néanmoins que l'impression avait été faite ou commencée ailleurs; voici ce que raconte le P. de Hénao[5], et que confirment les

[1] C'est ce que nous apprend Platel (*Synopsis* loc. cit.), qui s'en plaint et en fait le reproche à ses adversaires.

[2] Decret. 23 april. 1654. — Decret. 15 sept. 1657. « Hac occasione et prætextu in lucem prodierunt plures libri continentes et tractantes materiam de auxiliis, nulla prorsus petita vel obtenta licentia. »

[3] Si unquam potestas fiat hac de re libros promulgandi, S. Sanctitas volet tunc ut liber vestræ paternitatis inter primos in lucem prodeat. (*Opera omn.* Franc. Suaresii. Edit. Lugdun. 1628, tom. I. post. monit. ad lectorem.)

[4] Id enim temporis ingens librorum examen adversus auxilia divinæ gratiæ tota Gallia volitat, quibus manifestum spargitur virus, violatur religio, fides tanquam crebro ariete percussa labat. Tom. II. *De Gratia*. Edit. Lugd. 1651. Epist. dedicatoria.

[5] *De scientia media historice propugnata*. Ed. Lugd. 1674-1676. Les édi-

éditeurs de Suarez. Un imprimeur portugais avait acheté la bibliothèque du chanoine Bastide, qui avait été l'un des théologiens jésuites députés aux célèbres congrégations *de Auxiliis*, mais qui depuis avait quitté la Compagnie. Parmi ses livres se trouvait le manuscrit de Suarez dont nous nous occupons; l'acheteur se hâta de le livrer à l'impression, et il allait le mettre en vente, quand on l'informa de la défense portée par le saint-siége. De son côté, la Compagnie de Jésus, craignant sans doute qu'on ne lui attribuât cette publication subreptice, s'y opposa autant qu'il était en elle; de là cette *haine de marâtre* que lui reproche un peu aigrement l'éditeur de Lyon. Il paraîtrait donc que l'éditeur portugais se serait entendu avec la société des libraires de Lyon, et que ceux-ci, recourant à la haute protection du cardinal de Richelieu, auraient, par son entremise, obtenu de la Congrégation de l'Inquisition les approbations nécessaires.

Ainsi la cour de Rome tint la promesse faite par le cardinal Borghèse; on peut même dire que, par cet acte, elle revenait sur des arrêts antérieurs; car on cite une de ses réponses, donnée deux ans après le premier décret d'Urbain VIII (le décret de 1643 que nous avons rapporté, n'était guère que la confirmation de celui-ci), où elle refuse une semblable autorisation. Car François Sylvius ayant soumis ses commentaires sur S. Thomas à l'examen de l'Inquisition, et demandé son *approbatur*, la S. Congrégation l'accorda, en ordonnant de retrancher de l'édition la question *de Auxiliis* que Sylvius avait traitée [1]. Mais du moment que la publication de Suarez eut été autorisée, surtout à partir du commencement du dix-huitième siècle, il ne paraît pas qu'on ait strictement maintenu l'ancienne défense; et de nos jours un savant prélat, Mgr Malou, évêque de Bruges, a pu dire que cette défense semble désormais ou abrogée de fait, sans doute avec le consentement de Rome, ou tombée en désuétude, parce que avec la ruine aujourd'hui consommée du jansénisme, et le silence qui s'est fait dans les écoles sur cette question autrefois si brûlante, la prohibition est désormais sans objet [2]. Ainsi se trouvent légitimées les

teurs de Suarez, loc. cit., confirment ce récit : « Erumpit hactenus desideratum opus.... non quidem ex materno Societatis Jesu, ut æquum fuerat, sed ex obscuris Lusitani hominis scriniis; conqueritur enim sibi nascenti non modo non obstetricatam tanquam germanæ filii sui proli parentem optimam sed quod pene noverca'i odio nuper emergentem et etiamnunc sub prælo brachia jactantem conata sit præfocare. »

[1] Suarez, *Cursus philosophicus*. Tom. III, *de Anima*, n° 306.

[2] *Opuscula inedita*; Suarezii. pag. 213.

éditions des œuvres complètes de Suarez; celle de Venise en 1740-1751, et, de nos jours, celle de M. Vivès, qui ont paru l'une et l'autre avec le volume complémentaire que nous allons examiner.

II

ŒUVRES COMPLÈTES DE SUAREZ. ÉDITION DE MM. VIVÈS ET BERTON.

Nous venons de nommer à la fois les deux éditeurs de ce grand ouvrage théologique, car il y a ici bien réellement deux œuvres à mérites distincts : le soin apporté à la partie matérielle, et la correction du texte. La première appartient à M. Vivès.

M. Vivès a déjà donné plusieurs ouvrages considérables de théologie et de piété qui se distinguent tous par une belle exécution : format commode, papier solide, caractères neufs et qui reposent la vue, distribution intelligente des titres, des pages, des volumes, tout ce que peuvent désirer les amateurs de livres, et, en particulier, de livres savants et catholiques. Je ne dis rien du choix des ouvrages qu'il a reproduits; les titres parlent assez; il suffit de nommer les *Commentaires* de Cornélius sur l'Écriture sainte, l'*Histoire des auteurs sacrés*, par dom Ceillier, une traduction vraiment *française* de la *Somme théologique* de S. Thomas, la reproduction des *Œuvres complètes* de Bossuet, par Lebel, la *Correspondance complète* de Fénelon, etc.; mais nous n'avons à nous occuper que de son Suarez, qui ne dépare pas ces belles publications.

Nous faisons cependant quelques réserves; le consciencieux éditeur nous saura gré sans doute de ne pas les dissimuler à côté des éloges si mérités qu'on s'est plu unanimement à lui décerner. Peut-être ces quelques taches ou lacunes, l'œuvre de Suarez les doit-elle à ce qu'elle a été mise au jour la première.

Laissons de côté les incorrections des premiers volumes. M. Vivès est le premier à les reconnaître, et il va au-devant de légitimes désirs, en promettant un *errata*. Mais qu'il me permette de le dire : il n'y a pas d'*errata* qui puisse rendre à son œuvre le lustre que lui font perdre les fautes sans nombre qu'il s'engage à relever. Je parle surtout du premier volume; pour en signaler et corriger les fautes complétement, il faudrait un travail qui lui-même prendrait les proportions d'un volume. Et puis, qui ira consigner sur son exemplaire ces recti-

fications qui sont presque de chaque page? Il faudra donc pour avoir la véritable expression de l'auteur, lire parallèlement le texte et l'*errata;* qui voudra se condamner à ce labeur fatigant et ingrat? Il n'y a, ce semble, qu'une manière de corriger l'ouvrage, c'est d'imprimer à nouveau le premier volume. Que M. Vivès fasse un appel à ses souscripteurs; nul doute qu'on n'ait à cœur de le seconder dans le perfectionnement de son œuvre.

Je n'abandonnerai pas la partie matérielle, sans signaler quelques autres détails d'exécution qu'on regrette de ne pas trouver ici. Pour ma part, je m'associe aux regrets de l'éminent prélat dont j'ai déjà invoqué l'autorité : « On eût désiré, dit Mgr Malou, que l'éditeur « fît connaître dans une préface en quoi consisterait son travail, ce « qu'il mettrait du sien dans cette œuvre. Il y a bien des préfaces « dans l'ouvrage, mais ce sont celles des anciens éditeurs qu'on re- « produit telles quelles, sans indiquer même qu'elles sont d'une autre « époque, et quoiqu'elles ne conviennent plus ni à l'ouvrage, tel qu'on « l'édite aujourd'hui, ni aux circonstances dans lesquelles on le « publie. Ainsi, par exemple, dans la préface du Traité de la Grâce, « on transcrit les paroles du premier éditeur qui s'excuse de ne pas « donner le second volume de ce Traité, parce que la défense du saint- « siége s'y oppose. Il fallait au moins avertir que ce volume a paru « depuis. On aimerait aussi à voir en tête de chaque volume l'indica- « tion des matières qui y sont traitées. Les indications marginales des « anciennes éditions ont été insérées dans le texte; cela peut être un « profit matériel, une dépense de moins, mais ce n'est à l'avantage ni du « livre, ni du lecteur [1]. » Quelqu'un traitera peut-être ces remarques de minuties, mais ce ne sera, à coup sûr, ni un bibliophile ni un amateur de l'antiquité. Oh! nos bons aïeux! dont on médit tant, comme de ce que l'on ignore, ils éditaient bien, parce qu'ils travaillaient, eux, et qu'une édition bien traitée était un escompte de temps, de recherches, de méthode, de doctrine, au profit de l'éditeur et de ses nombreux lecteurs. Mais ce serait une thèse trop longue à développer, et qui ne peut avoir sa place ici [2].

[1] *Opuscula inedita* Suarezii; præfatio, VI.

[2] Si je l'osais, j'émettrais un vœu, hélas! un rêve peut-être! Il y aurait à faire une édition monumentale de Suarez, où on aurait à la fois un cours complet de théologie scholastique, et de théologie positive, véritable encyclopédie savante de théologie, conçue et traitée par un des plus grands génies de l'école. Ce serait une édition de Suarez où se trouveraient reproduits les

Je partirai de là pour traiter de ce qui revient à M. l'abbé Berton dans cette édition, la révision du texte; là-dessus, il n'y a qu'à louer, et le mérite de ce travail, quand on l'examine de près, est plus grand que ne le laisse soupçonner le mot de simple correction et de révision du texte.

M. Berton n'a pas prétendu être éditeur à la manière des anciens. Il eût fallu pour cela (ce qui n'était pas l'objet de la présente édition, et ce que les amis de Suarez sont loin de regretter sans doute, parce que nous aurions été privés longtemps encore de ses œuvres, devenues presque introuvables), il eût fallu non pas seulement ajouter les préfaces dont parlait tout à l'heure Mgr Malou [1], mais étudier les diverses éditions, les confronter, les contrôler l'une par l'autre, et, par l'étude du texte, noter les variantes, vérifier les citations, consigner dans l'emploi des documents tirés des Pères de l'Église les progrès faits par la critique moderne, et restituer à chaque auteur ce qu'elle a reconnu lui appartenir. Il fallait enfin donner autant que possible le texte de l'auteur dans toute sa pureté. C'est là le travail de M. Berton, que je voudrais faire appécier comme il le mérite.

III

CORRECTIONS DE LA NOUVELLE ÉDITION.

On se fera difficilement une idée de ce qu'exige de patience, et même de divination intelligente, la reconstruction d'un texte fautif ou tronqué, en matière de théologie scholastique; et c'est le cas dans ce second volume *de Gratia* que nous a donné M. Berton. Nous l'avons vu : ce traité, resté inédit pendant près de quarante ans, n'arriva à la publicité que subrepticement, à l'insu et contre le gré de la Compagnie de Jésus ; aussi les libraires en font-ils naïvement l'aveu : *Sibi nascenti*

textes de l'Écriture, des Conciles, des Papes et des Pères, qui ne sont qu'indiqués dans ses œuvres. Mais où trouver l'homme capable de mettre la main à ce monument et de l'offrir au clergé catholique? L'avenir, peut-être, nous le fera connaître.

[1] Il existe une préface de Suarez lui-même pour ce traité *de Auxiliis Gratiæ*, qui est une des plus remarquables de ses OEuvres complètes; on la trouvera dans ses *Opuscula Varia* (les premiers). Edit. Lugduni, 1620, opusc. primum proœmium argumentum operis continens.

non obstetricata est Societas Jesu tanquam germanæ filii sui proli parens optima; et les soins de *marâtre* dont ils se plaignent lui vinrent bien plutôt de ces mains étrangères et inexpérimentés qui le mirent au jour. Qu'on se figure un de ces débris d'inscriptions antiques que la science moderne recueille et cherche à interpréter avec tant de soin et de sollicitude; quelle connaissance de l'épigraphie ne faudrait-il pas, si ce débris tronqué, aux caractères effacés à moitié, avait de plus été gravé par un ouvrier inhabile, qui eût laissé çà et là les traces de son ignorance par des mots barbares ou détournés de leur sens naturel. Eh bien, c'est une œuvre de science, ainsi traitée et mutilée, que le docte éditeur de Paris nous présente en état de restauration complète.

Ici je sens le besoin d'implorer l'indulgence du lecteur; les détails où je vais entrer sont minutieux, mais c'est dans les minuties qu'est le mérite de l'œuvre que j'examine. Puis il est telle correction qui pourrait à mon avis être plus heureuse; et pour le montrer, il faut citer le texte, peser les syllabes. Pour un auteur qui fait loi comme notre immortel Suarez, il importe souvent de décider quelle est de plusieurs leçons la véritable. C'est là mon excuse; je crains bien qu'elle ne trouve pas grâce devant tout le monde; mais entre mes lecteurs et moi, un feuillet tourné videra le différend. Après tout, j'écris en bibliophile; je soumets ces modestes observations au jugement de mes pairs.

J'ai parlé de difficultés vaincues; j'en signalerai quelques-unes. Qu'on essaye de deviner le sens de ces mots, même en les lisant dans le contexte : « Supponendo autem non postulari *hoc concursum* causæ « primæ, sed ut dat vires causæ proximæ, et potentiæ, in qua reci- « pitur, non oportet multiplicare auxilia efficacia ad eumdem actum. » La nouvelle édition supplée heureusement l'omission qui rend la phrase inintelligible [1]. Je citerai de même les premiers paragraphes du chapitre XVII du même livre et un passage du chapitre XXXIII, 9. La nouvelle édition rectifie de la sorte une citation de S. Thomas. Quæst. VI, *de Verit.*, art. 3. « Liberum arbitrium deficere potest a sa- « lute; tamen in eo quem Deus prædestinat, *tot alia adminicula præ- « parat, quod vel non cadat,* vel si cadat, quod resurgat [2]. »

[1] V, X, 3. Nous emploierons ces indications abrégées qui désignent le livre, le chapitre et le numéro du chapitre. Le sens de l'indication qui précède est donc: *De Gratia*, tom. II, libr. V, cap. X, n° 3. — « Supponendo autem *non postulari* hoc, *ut* concursum causæ primæ, sed ut dat vires, etc.» On pourrait lire aussi : Supponendo non postulari hoc *ad* concursum, etc.

[2] V, XLV, 12.

Qu'on retranche de cette phrase les mots soulignés, et qu'on cherche à saisir le sens dans ce qui reste. Or c'est dans cet état que le premier éditeur nous donne cette citation et bien d'autres. Sans doute ici la correction a été aisée : il n'a fallu que recourir au texte de saint Thomas; mais c'est un exemple, entre mille, des lacunes qu'a eues à combler l'éditeur

Puisque l'occasion se présente, que M. Berton me permette un petit reproche. S'il y avait des rectifications peu coûteuses, c'était, assurément, celles pour lesquelles il suffisait de collationner un texte cité. Il est vrai que, dans ce cas, la faute ne se révèle pas toujours par un défaut de sens dans la phrase ; mais il est bien regrettable que ces incorrections n'aient pas appelé l'attention du réviseur, car elles sont nombreuses. Voici quelques exemples; ils pourront servir pour l'*Errata* qu'on prépare.

M. Berton ne se méprendra pas, j'espère, sur l'intention qui me fait relever ces imperfections ; elles sont plutôt faites pour recommander son travail; car c'est assurément un mérite rare, et qui honorerait même les anciens éditeurs de Patristique, d'avoir atteint ce degré de perfection quand il s'agissait de rétablir un texte difficile et de si grande étendue. Or j'ai poursuivi et étudié ce volume presque dans son entier, collationnant l'édition ancienne avec la nouvelle, et je puis déclarer que dans une infinité de passages où il a fallu corriger le premier texte, les corrections de M. Berton m'ont presque toujours paru les plus heureuses, et que très-peu de fautes lui ont échappé [1]. Puisse ce bien humble hommage d'un enfant de la Compagnie de Jésus être un

[1] Je pourrais appuyer ce jugement en comparant le volume que j'examine avec celui qu'ont donné au public les éditeurs de Bruxelles. Le volume de Bruxelles est, il est vrai, magnifique d'exécution ; c'est une édition de luxe ; mais, quant à la pureté du texte, M. Berton n'a pas, à mon avis, à redouter le rapprochement. Je saisirai même cette occasion pour signaler quelques fautes assez notables dans le seul volume paru de cette édition. On a sans doute négligé de collationner les citations ; qu'on en juge par ces exemples, pris dans les premières pages qui me passent sous les yeux.

Pag. 151. 2e col. lib. XII, c. 2. — Lisez: lib. XI.

Pag. 152, et declaratur in 2, cap. 1. — Lisez: in 2 parte, cap. 1.

— *Ibid.* et in cap. 13, litt. A. — Lisez : in cap. 3.

Pag. 269, lin. 18 : Osée, x, mente, pour *metite.*

Pag. 272, lin. 17-8, in literis ostentationem, pour *ostensionem.*

Pag. 275, lin. 29 : Devina. — Lisez, divina.

Pag. 461, lin. 37 : Eorum 20. — Lisez: 26.

Pag. 445, §. v. lin. 4, ab initio paragraph. in Bulla : *Ad perpetuam.* Il

gage de reconnaissance de la Compagnie pour le savant éditeur de Suarez.

En fait de citations de la sainte Écriture, je trouve à la fois ces fausses indications dans un seul endroit : II Petr., 33, au lieu de II Petr., III, 9; — Zach., 4, au lieu de Zach., I, 4; — Ecclesiast., 5, au lieu de Eccli., V, 8; (l'éditeur, contre l'usage reçu, ne distingue pas toujours les livres de l'Ecclésiaste et de l'Ecclésiastique par les abréviations convenues, *Eccles.* et *Eccli.*); et un peu plus haut, Ecclesiastici 8, au lieu de Eccli., XVIII, 22 [1].

Voici des citations fautives d'un autre genre. D'abord un mot de Calvin [2]; on lui fait dire : *Refrigerari...* illam efficaciter *faciendo*, pour *refragari...* efficaciter *afficiendo.* Ailleurs, dans un chapitre doctrinal du Concile de Trente [3], on écrit *posset* au lieu de *possit;* ou bien on souligne comme si c'était le texte du Concile, ce qui n'est que l'exposition de Suarez : *Licet non semper fuerit sacramentum.* On allègue de cette manière le commentaire de S. Thomas sur l'Épître aux Romains : in Rom., VIII, lib. VI; c'est *Lect.* VI qu'il fallait mettre [4]. Dans les textes de S. Augustin, je lis *credat* pour *cedat* [5], *arca* pour *area,* comme l'indique assez le contexte : « In hac area Ecclesiæ, pro « voluntate quisque vel palea, vel frumentum est [6]. » Et pour S. Anselme, l'ancienne édition cite ainsi un de ses livres : Libr. *de Concord., p.* 3; ici on corrige *q.* 3 au lieu de *cap.* 3.

Je proposerai un doute à M. Berton. Dans l'ancienne édition, au livre cinquième de ce volume sur la Grâce, le chapitre XV vient immédiatement après le chapitre X. La nouvelle édition corrige cette numération défectueuse. Je remarque néanmoins que certains auteurs, d'ailleurs très-exacts dans leurs citations, suivent la numération des chapitres de l'ancienne édition; on peut voir la *Theologia Wircebur-*

semble que cette indication n'est pas suffisante. Il fallait : in Bulla *Decet romanum.*

Pag. 463, lin. 20, même faute.

Pag. 624, post mediam pag. : Parte secunda, ajoutez: *ordinationum.*

Pag. 519, col. 2, lin. 11. Secundæ hebdomadæ. — Lisez : *tertiæ.*

[1] IV, X, 1. — IV, X, 3.

[2] V, IV, 6. Cette citation revient ailleurs, V, XXXV, 4; mais là elle est reproduite exactement.

[3] V, XXXII, 2, et IV, X, 1.

[4] V, XLV, 17.

[5] V, XLVIII, 19.

[6] V, XLIII, 15.

gensium. Édit., Paris, 1853. *De Gratia*, n. 375, ante finem. Il y a plus, le P. Soarez, homonyme de notre auteur, et l'un de ses successeurs dans la chaire de théologie de l'université de Coïmbre, cite souvent le livre de Suarez, comme manuscrit, et il semble suivre l'indication des chapitres, telle que nous la donne la première édition; au moins parle-t-il des chapitres cinquante-unième et cinquante-quatrième[1], ce qui ne saurait être dans l'ouvrage tel que nous le possédons, où le livre cinquième n'a que cinquante chapitres. Quoi qu'il en soit de la lacune que j'ai signalée, il me semble qu'il serait bon d'avertir de cette différence, afin que le lecteur pût retrouver une citation faite suivant le texte ancien.

On pourrait se plaindre aussi d'un peu d'arbitraire dans la distribution des numéros ou paragraphes des chapitres. Ici encore la vieille édition accuse vraiment une incurie incroyable; il a donc fallu suppléer les numéros d'ordre où ils manquaient, retrancher les répétitions d'un même chiffre, diviser d'immenses paragraphes, ou en séparer plusieurs réunis sous une même indication numérale. Mais on aurait aimé, en cela même, voir adopter une règle plus uniforme[2].

Terminons par quelques exemples de corrections où l'attention de l'éditeur me semble avoir été en défaut. Ainsi au lieu de cette façon de s'exprimer si familière à Suarez : « Superest ergo *ut* explicata « assertio probetur, » on lui fait dire : « Superest ergo explicata « assertio. Probatur, etc.[3]; » ce qui n'a pas de sens ici. D'autres fois, c'est ce cachet de simplicité, trait caractéristique du style de Suarez, qui disparaît[4]. Il y a des rectifications incorrectes[5] ou incom-

[1] *Cursus philosophicus*, tom. IV, *de Anima*, n°s 238 et 316.

[2] Voyez par exemple IV, II, 11 et *ibid.* 14, 15 et suiv.

[3] V, XIV, 6.

[4] III, IX, 3. L'édition primitive portait « Licet de habitu loqueretur (canon Concilii Milevitani) non esset intelligendus habitus per se, et, ut ita dicam formaliter, etc. » On pourrait absolument conserver cette leçon, ou la compléter ainsi : Non esset intelligendus *de habitu per se, quia* habitus per se, et, ut ita dicam, formaliter, etc. — La nouvelle édition porte : « Non esset « intelligendus habitus per se *et ut vi habitus infusi juvans, quia habitus*, ut « ita dicam, formaliter non juvat, etc. » Ces derniers mots, *habitus formaliter* ne sont pas exacts.

[5] IV, XV, 18, fin. Je rapproche les trois leçons. — Edition ancienne : « Alioqui *si de fide* sola *sub* ordinatione causæ secundæ ad primam sermo ut esset, et solum diceretur anima nostra instrumentaliter agere sub Deo, generali et improprio modo *quo* causa secunda principalis dicitur comparari ad

plètes [1]; il y a des non-sens [2], des contre-sens [3], des ponctuations défectueuses [4].

Mais assez et trop sans doute de ces remarques devant une œuvre laborieuse et intelligente, qui, dans son ensemble, témoigne d'une solide instruction théologique à la manière antique.

Non ego paucis
Offendar maculis, quas aut incuria fudit,
Aut humana parum cavit natura.

F. Gaydou.

L'ÉGLISE D'ORIENT ET SON HISTOIRE D'APRÈS LES MONUMENTS SYRIAQUES. Notice littéraire, par Félix Nève, professeur à la Faculté des lettres de l'université de Louvain. — Paris, Benj. Duprat, 1860.

Ce n'est point sur son volume qu'il faut juger cette notice : elle renferme dans ses soixante-deux pages in-8 les meilleures et les plus

primam sicut instrumentalis. Sic tantum illa ratione concluderetur, etc. » Je proposerais de lire ainsi : Alioqui *hic* (les anciens écrivaient comme on fait encore en Italie, *heic;* ce qui pourrait expliquer l'insertion de ces mots *de fide,* qui viennent là on ne sait comment) de sola *subordinatione* causæ secundæ... generali et improprio modo, *qua* causa secunda principalis, dicitur comparari ad primam sicut instrumentalis. Sic tantum illa ratione, etc. — La nouvelle édition : « Alioqui *si de fide* sola *sub ordinatione* causæ secundæ... sicut instrumentalis, *sic* tantum illa ratione concluderetur, » etc.

[1] VI, xiv, 12, ant. med. Au lieu de : Neque emanatio actionis ab auxilio evitabilis est, etc.; il faudrait, le sens de la phrase et la force ou l'évidence de l'argument l'exigent : Neque emanatio actionis ab auxilio *necessitante* evitabilis est, etc.

[2] V, xiv, paulo ante fin. Et ideo *satis* ab intrinseco existit; ces expressions ne disent rien, prises surtout dans le texte ; je proposerais : *talis* ab intrinseco existit.

[3] V, xv, 3, med. Le texte fautif porte : Et manet in voluntate etiam *intellecta.* L'éditeur corrige : et manet in voluntate etiam *determinata.* — Le contexte ne comporte pas ce sens, ou du moins ce sens est louche et donne lieu à des interprétations que la preuve repousse. Peut-être faudrait-il lire : et manet in voluntate etiam *cum determinatione proprie* intellecta.

[4] IV, ii, 4. La ponctuation est clairement indiquée par le parallélisme de la phrase : Ut *vel actu* in homine quidquid...., vel in *proxima* ejus *potestate* constituat quidquid, etc.

sûres indications. C'est un service important rendu de nouveau aux études orientales par le zèle désintéressé de M. Félix Nève. Rien ne saurait en effet contribuer davantage à entretenir dans les esprits le haut intérêt qui s'attache à ces études, que de présenter de temps à autre un exposé judicieux de leurs résultats. Il n'appartient qu'à M. Nève de continuer cette tâche, qu'il s'est généreusement imposée depuis quelques années, et qui lui méritera, aux yeux de ceux qui le liront, quelque chose de plus encore que l'honneur d'un dévouement sincère à la science; car il serait difficile de résumer dans un cadre si restreint un tel ensemble de faits et d'opinions avec moins de sécheresse, un ordre plus clair et plus méthodique, une critique plus saine et plus réservée que ne le fait l'éminent professeur de l'université de Louvain.

La présente notice renferme tout ce qui, depuis quatre ans, est venu enrichir la littérature syriaque. Elle se partage en plusieurs chapitres, qui représentent la direction différente que les savants européens donnent à leurs travaux en ce genre. Viennent d'abord les publications qui se rapportent plus spécialement à l'exégèse biblique, et celles qui ont agrandi la sphère de la patrologie grecque et orientale; puis celles qui concernent les Églises de la Syrie, leur histoire, leurs dogmes, leur liturgie et leur discipline. Suivent les écrits modernes qui ont jeté quelque clarté sur la culture des sciences et des lettres dans les écoles païennes et chrétiennes de la Syrie. On passe ensuite en revue les ouvrages de grammaire et de philologie qui ont le plus contribué à l'avancement des études syriaques. L'auteur termine par un coup d'œil sur l'état intellectuel et religieux des populations chrétiennes qui, répandues entre la Palestine et le Taurus, de la Méditerranée à l'Euphrate, sont les héritières de l'antique nation des Syriens, mais entraînées dans un mouvement social dont l'arabe est l'organe.

On le voit, c'est une exposé complet, et rien de sérieux n'y a été omis. M. Félix Nève, se proposant dans cette publication un but essentiellement pratique, n'a pas craint, en initiant le public aux travaux des savants, de se faire auprès des savants l'avocat du public. Et il a rempli avec une franchise dont on lui sait gré cette mission délicate et quelque peu courageuse. Nous pouvons d'ailleurs affirmer qu'on ne trouverait personne en France qui ne fût disposé à signer d'aussi justes réclamations; et pour nous nous n'hésitons pas à les reproduire dans les termes mêmes de l'auteur :

« Il serait difficile, écrit-il à propos des travaux de M. Paul de Lagarde, de laisser passer cette occasion de faire une remarque sur la

méthode et le langage de l'érudition allemande, si prétentieuse de nos jours. M. de Lagarde n'est pas le seul coupable ; mais nous prenons les pages latines de ses savantes publications comme échantillon du genre. Si l'école de haute critique d'où il est sorti fait bon marché de l'histoire et de la tradition, elle devrait du moins avoir plus de souci de la forme, et faire part au public de ses profondes conjectures dans un autre langage qu'un langage d'énigmes. Il est difficile d'être plus négligé, plus incorrect, plus obscur que ne l'est M. de Lagarde dans la dissertation citée (*de Novo Testamento ad versionum orientalium fidem edendo*) et dans les préfaces de ses autres livres, en maniant le latin qui est enseigné avec tant de savoir dans toutes les institutions de l'Allemagne, terre privilégiée de l'érudition classique. Nous le disons, non pour rien retrancher du mérite de ce jeune érudit dans la spécialité qu'il a choisie, mais pour signaler, par l'exemple de cet écrivain, l'inconcevable incurie qui s'allie chez d'autres que lui à la plus vaniteuse prétention. »

C'est dans un même esprit d'équitable sincérité que nous redirons, avec M. Nève, aux éditeurs laborieux qui tirent de l'oubli les documents inédits de la littérature syriaque, sans accompagner leurs textes d'aucune traduction : « Ce n'était point ainsi que les érudits renommés des trois derniers siècles entendaient leur responsabilité personnelle et comprenaient les égards auxquels ils étaient tenus envers le public : ils présentaient à leurs risques et périls une traduction littérale, sinon élégante et savante, des *Anecdota* qu'ils avaient l'honneur de publier les premiers ; ainsi facilitaient-ils beaucoup la tâche des critiques appelés à juger après eux, et préoccupés à bon droit du fond des choses, surtout des difficultés sérieuses et controversées. »

Nous souhaitons, pour le progrès et l'utilité réelle de la littérature orientale, que ces vœux désintéressés et si hautement autorisés soient entendus ! — Nous ne quitterons pas M. Félix Nève avant d'avoir signalé, parmi les ouvrages analysés dans sa courte mais riche notice, outre la remarquable étude de M. l'abbé Lehir sur le manuscrit Cureton, les travaux du savant professeur de langues et d'Écriture sainte à l'université de Louvain, M. l'abbé Lamy, et ceux du docte bénédictin du Tyrol, le P. Prus Zingerlé.

A. Dutau.

REVUE DE LA PRESSE

NOUVELLES LITTÉRAIRES

L'*Infaillibilité*, par l'auteur de *la Restauration française*. Paris, Dentu et Gaume. 1861.

Ce livre pouvant, à quelques égards, être considéré comme traitant de politique et d'économie sociale, il ne nous appartient pas d'en rendre compte; mais rien ne saurait nous empêcher de rendre hommage aux sentiments profondément catholiques, aux convictions généreuses qui en ont inspiré toutes les pages. L'auteur est un penseur original, qui s'adresse moins à la foule qu'à un petit nombre d'esprits d'élite : puissent-ils le suivre dans ces hautes régions où il se complaît et qu'il semble ne quitter qu'à regret pour se placer à un point de vue un peu plus rapproché du niveau commun des intelligences! Quant à la pureté de la doctrine, elle est suffisamment garantie par le jugement suivant d'un théologien qui a révisé l'ouvrage tout entier, sous les yeux du R. P. Modena, secrétaire de la Congrégation de l'Index : « Ayant examiné le livre de l'*Infaillibilité* avec toute l'attention possible, j'éprouve comme un devoir d'attester que je n'y ai découvert aucune erreur, ni aucun défaut au sujet de la Foi, mais que, sous ce rapport, je n'y ai trouvé que matière aux plus grands éloges. L'ouvrage, à mon avis, ferait honneur à quelque théologien que ce fût : et d'autant plus qu'il est écrit de manière à intéresser et à convaincre même les gens du monde. » (Lettre du R. P. Modena, secrétaire de la sacrée Congrégation de l'Index, transmise à l'auteur par Mgr Fransoni, archevêque de Turin.)

— Quelques ouvrages annoncés dans la Revue bibliographique de la *Civiltà Cattolica*, nous ont paru à divers titres dignes d'être recommandés parmi nous :

Les Sciences et les Arts sous le pontifiat de Pie IX (*le Scienze e le Arti sotto il pontificato di Pio IX*). par Franc. Cerrotti.— Rome, 1860. 1 vol. in-folio, avec des planches en taille-douce.

Cet ouvrage, destiné à faire connaître combien les beaux-arts et les sciences doivent au pontificat de Pie IX, se publie par livraisons mensuelles dont chacune renferme deux planches avec leur interprétation. Les premières rédactions du texte furent l'œuvre du jeune Pietro Pietri, prématurément enlevé aux belles espérances que nous avaient fait concevoir l'élévation de son génie et la grandeur de son âme. C'est le célèbre bibliothécaire de la Corsinienne, François Cerrotti, qui lui succède dans cette noble tâche. Les planches contenues dans les quatre dernières livraisons représentent l'intérieur de la basilique de Saint-Agnès, la basilique et le cimetière de Saint-Alexandre, le monastère des chanoines réguliers de Latran, les cryptes de la Via Appia, la Tour de la basilique d'Ostie (Saint-Paul), la Porte Pia, le monument de l'Immaculée Conception, la Confession et l'Autel pontifical à Saint-Jean de Latran.

— Nous ne pouvons nous empêcher de témoigner notre sympathie pour les débuts d'une entreprise également utile à la piété et à la science : la *Chronique des missions des FF. Mineurs*, que fait paraître à Rome, 1860, le P. Marcellino de Civezza. Nous laisserons l'écrivain nous expliquer lui-même son but et son plan :

« Nous venons dans le dessein de publier, dit-il, tous les deux mois une chronique de nos missions, sous le titre de *Operazione de' frati minori circa la propagazione della Fede*. Chaque livraison se composera de 4 feuilles d'impression grand in-8, qui formeront par an un fort volume de 384 pages. Nos matières seront distribuées en quatre parties comme il suit : la première comprendra, dans un sommaire historico-chronologique, les origines et les événements principaux de toutes nos missions jusqu'à nos jours. Dans la seconde, on trouvera les relations que nous espérons nous procurer régulièrement de tous les lieux du monde où nos Frères travaillent aujourd'hui à établir le règne de Jésus-Christ. La troisième offrira divers documents, tous relatifs à ces missions. Enfin nous ferons entrer dans la quatrième des relations inédites, des faits récents qui nous paraîtront plus remarquables, ou quelques mémoires précieux et rares. »

— *Deux opuscules de saint Alphonse de Liguori sur la communion fréquente*, traduits de l'italien, par M. l'abbé A. Gerson. — Paris. Douniol. 1860.

Ces deux opuscules sont très-peu connus en France. Ils méritaient de l'être beaucoup plus, soit à cause du sujet qu'ils traitent, soit à

cause de l'érudition qu'en peu de paroles l'auteur y a déployée. Le premier, qui est la justification la plus solide de la fréquente communion, a été entrepris à la persuasion du souverain pontife Clément XIII, pour réfuter les objections d'un théologien. Saint Liguori a exposé sur cette doctrine les principes les plus exacts de la théologie. Aussi n'est-ce point seulement aux personnes pieuses que la publication de M. l'abbé Gerson rendra d'utiles services, mais encore à tous ceux qui sont chargés du soin des âmes.

— *Historias de Al-Andalas, por Aben Adhari de Marruecos, traducidas directamente del Aràbigo y publicadas con notas y un estudio historico critico ; por el D. D. Franc. Fernandez Gonzales.* — Madrid, Sailly-Saillère.

Tel est le début d'une publication intéressante commencée en Espagne par une société d'orientalistes, sous la direction de MM. Juan Facundo Riano et Leopoldo Equelaz. Il ne s'agit de rien moins que de faire paraître successivement la traduction castillane de tous les ouvrages manuscrits arabes dont l'Espagne est si riche ; collection immense où l'on trouvera tout ce qui peut éclairer l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne : monuments historiques, géographiques, littéraires, philosophiques, etc. Les laborieux traducteurs ne veulent rien omettre. Courageuse mais difficile entreprise, et nous ne pouvons taire la légitime appréhension dont nous sommes préoccupé en songeant à la responsabilité redoutable que la seule traduction d'un pareil trésor d'originaux sans la publication des textes, impose, au nom de la science et de la vérité historique, à la conscience des auteurs.

— Voici quelques livres de piété du plus petit format, et partant très-portatifs , qui ont paru dernièrement à la librairie Douniol :

Titres et Vertus.

Aux âmes affligées, paroles tirées de la sainte Ecriture. Ouvrage posthume du R. P. D. Bouhours, de la Compagnie de Jésus. Nouvelle édition.

Sentences et Elévations spirituelles.

Tous les trois pourraient prendre pour épigraphe ces paroles que je lis dans la préface de l'un d'eux: « Ce n'est pas l'abondance de la science qui rassasie l'âme et la satisfait; c'est le goût et le sentiment intérieur des choses. » Nous recommandons particulièrement ces petits livres aux personnes qui ont peu de temps à donner à la lecture spirituelle : entre deux affaires, entre deux visites, elles pourront y puiser à la dé-

robée une bonne pensée, une résolution salutaire. Quand on souffre de la toux ou de douleurs d'estomac, on trouve à souhait des remèdes qui vous accompagnent partout et dont on peut user à toute heure, tant la médecine du corps a su se rendre portative : pourquoi n'emploierait-on pas les mêmes industries pour conserver la santé de l'âme?

— *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, par l'abbé Cacheux, ancien professeur de l'Université. Paris, Douniol, 1858.

Cet ouvrage, honorablement mentionné par l'Institut impérial de France, académie des Sciences morales et politiques, renferme d'excellentes choses; mais il lui manque une qualité essentielle, la clarté de l'ordre. Nous en dirons autant d'un autre ouvrage du même auteur publié chez le même libraire en 1855 : *Discussion théologique et philosophique avec le protestantisme, sur tous les points qui le séparent de la religion catholique;* suivie de la réfutation de la lettre du pasteur Puaux à l'évêque du Puy : *Rome a-t-elle les caractères de l'Église de Jésus-Christ*?

— *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte* (François Suarez et la scholastique des derniers siècles), par le docteur Karl Werner. Ratisbonne, 1861.

Dans cet ouvrage, qui paraît sérieux, l'auteur annonce qu'il ne se contentera pas de faire voir quelle place Suarez occupe dans l'histoire du développement de la théologie scholastique. Il veut montrer également la part qui revient dans ce développement à l'ordre auquel appartenait l'illustre théologien. Le premier volume seul a paru; il traite surtout des matières théologiques. Le second, auquel l'auteur réserve les matières philosophiques, doit le suivre bientôt.

Quant à l'esprit et aux tendances du livre, on les reconnaît aisément dans ces mots de la préface : « Suarez est du nombre de ces auteurs classiques, auxquels on reviendra en tout temps, lorsqu'on voudra pénétrer plus profondément l'esprit et l'intelligence de l'enseignement et de la science ecclésiastiques. De plus, la grandeur pleine de simplicité et la tranquille dignité d'un homme, dont la vie répond à la réputation de sainteté qu'il s'est acquise, a quelque chose de si édifiant, que quiconque veut apprendre à connaître un vrai théologien, se sentira pressé de le chercher dans Suarez, plutôt que dans bien d'autres[1]. »

[1] Page III.

— *Le devoir du chrétien dans les jours d'épreuve et de combat*, par le P. Ch. Daniel, de la Compagnie de Jésus. Paris, Douniol, 1861.

« Ce livre est pour ceux qui gémissent des maux de l'Église, et que la vue du scandale enflamme d'un saint zèle. Il s'adresse aussi en général à tous ceux qui pleurent, à tous ceux qui souffrent, à ceux dont la constance est éprouvée par les déceptions et les amertumes de la vie. Il leur apprendra à porter chrétiennement leur croix; à bénir Dieu et à s'estimer bienheureux, ainsi que le proclame le divin Maître, dans la persécution et dans les larmes; à combattre avec ardeur les combats du Seigneur; à ne pas craindre les hommes, à se confier en Dieu, à marcher toujours en avant, comme l'Apôtre, les yeux tournés vers la récompense éternelle. Il est composé presque en entier de textes de la sainte Écriture, en particulier des divines paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, si propres à fortifier les âmes dans les épreuves, parce que ces paroles sont esprit et vie. » Ces paroles de l'avertissement de l'auteur expriment parfaitement ce que nous avons éprouvé nous-même à la lecture de cet excellent opuscule.

— Les *Études sur l'ordre naturel et sur l'ordre surnaturel*, de M. l'abbé Cros[1], s'occupent de questions analogues à plusieurs de celles qui ont été traitées ici même. Nous signalons ce livre comme un travail sérieux. L'auteur est un théologien exact et un esprit accoutumé aux spéculations métaphysiques. Nous regrettons qu'il ne descende pas un peu plus souvent sur le terrain de la controverse. Son ouvrage y aurait gagné en actualité; et peut-être aurait-il paru plus accessible aux lecteurs, trop nombreux aujourd'hui, qu'épouvante la théologie pure. Du moins, les hommes qui veulent s'instruire, y trouveront un résumé assez complet de la doctrine des Pères de l'Église et de saint Thomas sur cette matière.

— Concordantiæ bibliorum sacrorum. — *Prato, typog. des FF. Giachetti.* — Les deux derniers fascicules de cette nouvelle édition in-4, à deux colonnes, conduisent l'ouvrage jusqu'à la page 1320 et s'arrêtent au mot *sanguis*. Cette concordance, entreprise depuis longtemps, enrichie de nouveaux textes, est imprimée avec soin, et paraît devoir surpasser en étendue et en exactitude toutes celles qui ont précédé.

[1] Paris, Lethielleux, 1861.

Pour les articles non signés, H. Mertian.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

UNE VOCATION ET UNE DISGRACE

A LA COUR DE LOUIS XIII

LETTRE INÉDITE DU P. CAUSSIN A MADEMOISELLE DE LA FAYETTE, SUR DES FAITS QUI LES CONCERNENT L'UN ET L'AUTRE.

Le document que nous publions, à peine connu par quelques fragments, était, tout dernièrement encore, l'objet de recherches empressées, car on l'avait jugé propre à éclairer un des épisodes les plus curieux d'un règne où l'histoire de la faveur royale tient une si grande place. En effet, en lisant ces pages confidentielles, écrites au lendemain même des événements, on assiste de fort près à un drame intime qui commence à la cour pour s'achever dans le cloître, et dont les acteurs principaux sont Louis XIII, Richelieu, mademoiselle de La Fayette et le P. Caussin, confesseur du roi [1].

[1] En retraçant la vie de madame de Hautefort, M. Cousin s'est trouvé en présence de mademoiselle de La Fayette, et, ravi des grandes qualités de cette « La Vallière qui n'a pas failli, » il lui a consacré, dans l'appendice de son livre, une note fort étendue. (Voyez *Madame de Hautefort*, appendice, note 2e, p. 306-422.) « Que de lumières ne tirerait-on pas des Mémoires du P. Caussin ! » répète-t-il plusieurs fois. Ces Mémoires ne sont autres que la lettre à mademoiselle de La Fayette, qu'une bonne fortune inespérée a fait tomber entre nos mains. Le P. Griffet, en écrivant sa remarquable *Histoire de Louis XIII*, les avait sous les yeux, et il les cite sous le titre de *Lettre MSS. du P. Caussin*. Petitot en a donné un passage en note dans son édition des *Mémoires de Richelieu*. Enfin M. Cousin en a lui-même découvert dans les portefeuilles du docteur Valant trois petites pages, qui sont, remarque-t-il avec raison,

Mais, qu'on ne s'y méprenne pas, tout se passe dans des régions bien supérieures à celles où se nouent d'ordinaire les intrigues de cour. Les ambitions vulgaires, les rivalités mesquines cèdent ici le pas au plus noble désintéressement, et rien n'est pur comme l'inspiration à laquelle obéissent ceux qui disputent à Richelieu la confiance de Louis XIII. L'amour de la religion et de la patrie, une touchante sollicitude pour le salut du roi, pour la sécurité de sa conscience, le désir de ramener la concorde au sein de la famille royale en proie à de funestes divisions, tels sont les mobiles qui les poussent à engager avec le tout-puissant ministre une lutte inégale et pleine de périls; et c'est un spectacle digne d'intérêt de voir ce grand politique, devant qui tremble la France entière, tenu quelque temps en échec par les innocents complots d'une fille d'honneur de la reine et d'un religieux sur la simplicité duquel il avait assez compté pour le placer lui-même auprès de la personne du monarque.

C'était au commencement de l'année 1637. Le P. Gordon, qui dirigeait la conscience de Louis XIII, ayant été frappé de paralysie, Richelieu se mit en devoir de lui donner un successeur. Il jeta les yeux sur le P. Caussin, connu par son livre de la *Cour sainte*, « qui, » selon la remarque du cardinal, « avoit eu quelque vigueur parmi les personnes dévotes [1]. » Des historiens bien

« dans le désordre le plus étrange. » (Voyez *Madame de Hautefort*, append., p. 354.)

Outre la lettre à mademoiselle de La Fayette, l'exact et judicieux historien de Louis XIII cite encore, sous le titre de *Lettre latine du P. Caussin*, une fort longue lettre adressée par ce religieux à son général, le P. Vitelleschi, pour lui expliquer sa conduite. Nous l'avons nous-même consultée dans le recueil latin intitulé : *Tuba altera majorem clangens sonum*, etc., *Argentinæ*, 1714, où elle occupe les pages 571 à 604.

Enfin le confesseur de Louis XIII ayant fait à M. de Lezeau le récit très-détaillé de sa disgrâce, celui-ci le mit par écrit, et le P. Caussin revit son Mémoire. Ce dernier document était aussi connu du P. Griffet, mais nous ne l'avons pas retrouvé.

[1] *Mémoires de Richelieu*. Collect. Petitot, 2[e] série, t. XXX, p. 192.

informés [1] nous représentent ce religieux comme un homme d'une grande modestie et tout à fait étranger aux affaires du monde. Il fut sans doute bien surpris lorsque le jeune Cinq-Mars, auquel commençait alors à sourire la fortune qui lui ménageait de si cruels retours, vint frapper à la porte de la maison professe et lui apporter un billet de la main de Richelieu. Le roi, y était-il dit, désirait se confesser à lui le jour de l'Annonciation; en conséquence il avait à se rendre la veille (24 mars) à Ruel, auprès du ministre [2].

Cette entrevue, qu'il nous racontera lui-même en détail, lui fit pressentir les difficultés sans nombre attachées à sa nouvelle position. Richelieu ne manqua pas de lui parler de l'inclination du roi pour mademoiselle de La Fayette, et d'appuyer sur la nécessité de « dénouer avec adresse ce nœud qui ne pouvoit être que très-préjudiciable à sa conscience. » Le P. Caussin se tint en garde contre des insinuations d'une nature si délicate, et il atteste que cet extraordinaire empressement à l'instruire des besoins de la conscience royale lui parut suspect. « J'aperçus, dit-il, que ce grand génie ne se montroit à moi que par ce qu'il avoit de plus beau. On lui avoit dit que j'avois une simplicité toute religieuse; mais j'avois assez d'esprit pour voir venir de loin ses artifices, et pour découvrir la jalousie qu'il vouloit colorer d'un faux zèle. »

En effet, par une de ces fatalités attachées aux triomphes de l'ambition, Richelieu, alors à l'apogée de sa puissance, était jaloux de mademoiselle de La Fayette, et il s'indignait de voir cette fière jeune fille, qu'il aurait voulu mettre dans ses intérêts, repousser dédaigneusement toutes ses avances. Pour elle, tou-

[1] En particulier le P. Griffet, dans la continuation de l'Histoire du P. Daniel, t. XV. Voir aussi les *Remarques critiques* sur le *Dictionnaire* de Bayle, v° Caussin.

[2] On lit dans les *Mémoires de Richelieu* (p. 214), que le P. Caussin commença à confesser le roi *le jour de la Notre-Dame de mai.* Faute manifeste.

chée de l'affection et de la confiance du roi, sans en être enivrée ni éblouie, elle ne savait se prévaloir de son ascendant sur ce cœur timide que pour lui inspirer les nobles passions qui la possédaient elle-même tout entière. Au reste, cet ascendant tenait bien moins aux charmes de sa personne qu'aux belles qualités de son âme, à la solidité de son esprit, à l'élévation de son caractère, à sa piété. Louis, plein de respect pour sa vertu, ne la voyait jamais que chez la reine; mais le mystère de leurs entretiens troublait le repos du cardinal, accoutumé à connaître, au moyen d'une sorte de police secrète, toutes les démarches et toutes les paroles de son maître. Il fallait donc, à tout prix, rompre cette intimité. Pour éloigner mademoiselle de La Fayette sans éclat, sans scandale, il se présentait un moyen bien simple, elle-même ayant manifesté depuis longtemps un vif attrait pour la vie religieuse. On pense bien que le cardinal favorisa de tout son pouvoir une vocation qui servait si bien ses vues. Que de ressorts ne mit-il pas en jeu pour faire aboutir les choses à la conclusion qu'il souhaitait[1]! Que d'instances auprès du Père confesseur pour l'engager à seconder dans cette âme, sinon même à prévenir les mouvements de la grâce! Celui-ci ne se hâtait pas, et plus éclataient à ses yeux ces impatiences d'un zèle trop intéressé pour être sincère, plus il temporisait, et plus il jugeait nécessaire de soumettre à un mûr examen et à des épreuves multipliées une détermination de cette importance. Il aurait bien voulu, observe-t-il plaisamment, apprendre au cardinal « que le Saint-Esprit ne se prend pas à coups de canon. » Il paraît que Richelieu y déployait la même ardeur qu'au siége de la Rochelle.

La lettre du P. Caussin est employée en grande partie à rappeler à mademoiselle de La Fayette ces circonstances, qui sont comme l'histoire de sa vocation, afin de l'exciter à reconnaître la grâce que le Ciel lui a faite en la retirant du monde, et à coopérer

[1] M. Cousin a recueilli sur ce point des renseignements curieux.

généreusement aux vues de la Providence, qui la réserve encore à de grandes choses.

C'est ici le côté le plus intéressant de cette lettre, celui par lequel nous pénétrons, d'une manière assez inattendue, dans certaines particularités de l'histoire contemporaine. Reportons-nous à cette date de 1637.

Il faut en convenir, la politique de Richelieu, si grands que fussent ses résultats, à n'envisager que l'accroissement du pouvoir royal, répondait mal aux vœux de tous les cœurs français et catholiques. On avait peine à comprendre qu'il fût nécessaire à la splendeur de la monarchie, de prolonger indéfiniment ces guerres ruineuses qui, en abaissant la maison d'Autriche, assuraient la prépondérance en Europe aux puissances protestantes. Ainsi, après l'électeur palatin et le roi de Danemark, nous avions pour alliés la Suède et la Hollande, en attendant sans doute l'occasion de tendre la main aux Turcs, toujours prêts à fondre sur la Hongrie [1]. Pouvait-on se réjouir en apprenant les succès remportés sur l'armée impériale par Gustave-Adolphe ou par ses lieutenants, lorsque ces hérétiques, entretenus à notre solde, renouvelaient au delà du Rhin les excès sacriléges qui avaient rendu si odieux chez nous le parti huguenot? D'ailleurs la victoire n'accompagnait pas toujours notre drapeau, et même l'intégrité de notre territoire avait été un instant compromise. N'avait-on pas vu, l'année précédente, le redoutable Jean de Werth ravager la Picardie et menacer Paris? Sans doute, à la reprise de Corbie, la France avait respiré; mais le ministre, pour se rendre nécessaire, ne cessait de lui faire courir de nouvelles aventures. Le pays, épuisé par la guerre, était écrasé d'impôts. Si Louis XIII avait pu entendre les plaintes de son peuple, sans doute il y aurait fait droit; mais, hélas! elles n'arrivaient point jusqu'à lui. Ainsi le

[1] Si l'on en croit le P. Caussin, dans sa lettre au P. Vitelleschi, des négociations auraient été entamées à cet effet par ordre de Richelieu, qui en aurait chargé un faux moine (*pseudo-monachus*), désignation sous laquelle il n'est pas difficile de reconnaître le P. Joseph, capucin.

mauvais génie qui le dominait, rendait stériles toutes ses bonnes qualités. N'était-ce pas encore le cardinal qui, en fomentant d'odieux soupçons, ravissait l'affection du roi à sa mère, à son frère, à la reine elle-même? Marie de Médicis expiait bien cruellement, dans les humiliations d'un long exil, le tort qu'elle avait eu de servir l'ambition d'un ingrat. Quant à Monsieur, plus inconséquent que coupable, il n'aurait pas méconnu son devoir si on l'avait traité selon son rang. Mais la reine, qu'avait-elle fait pour être ainsi délaissée? Par quel crime avait-elle mérité sa disgrâce? Pourquoi le roi, marié depuis vingt ans et plus, continuait-il à tromper l'attente de son peuple, en renonçant à l'espoir de rendre son union féconde et de se donner un héritier? Si l'on recherchait la cause de cette étrange aversion pour une princesse si accomplie, il fallait remonter au procès de Chalais, où avaient été articulées les calomnies qui ne cessaient d'obséder l'esprit de Louis XIII, et dans cette ténébreuse affaire on retrouvait toujours la même main fatale au repos du monarque et au bonheur de la France[1].

Telles étaient les accusations qui s'élevaient contre Richelieu, et chacun sait que la postérité, plus indulgente pour lui que son siècle, ne l'a pas encore absous sur tous ces chefs.

Quand le P. Caussin fut appelé au poste difficile que le P. Gordon n'était plus en état de remplir, celui-ci lui remit une lettre anonyme qu'il avait reçue, « dans laquelle on le menaçoit des jugements de Dieu, s'il n'avertissoit pas le roi de l'obligation où

[1] Sur l'affaire de Chalais, et sur les impressions qu'elle laissa jusqu'au dernier moment dans l'esprit de Louis XIII, il faut lire les *Mémoires* de madame de Motteville, toujours parfaitement informée de tout ce qui intéresse sa souveraine. Anne d'Autriche n'eut pas de meilleure amie. M. Cousin la nomme (p. 307) « la sincère *dame d'honneur* d'Anne d'Autriche, » charge bien élevée pour la veuve d'un président. Nous lisons dans un article que lui a consacré M. de Monmerqué: « Anne d'Autriche, devenue régente, rappela près d'elle madame de Motteville, et elle se l'attacha, sans cependant lui donner une des charges de sa maison; car on ne trouve point son nom sur les *Etats de la France*, qui ont été consultés. » (*Biographie universelle* de Michaud.)

il étoit de remédier à la misère du peuple, à l'oppression de tous les ordres de l'État, à l'exil de sa mère et aux divisions de la maison royale[1]. » N'ayant pu profiter de ces avis, le P. Gordon engageait son successeur à en faire usage lui-même pour éclairer la conscience du roi. Le nouveau confesseur se promit bien d'être fidèle à ce devoir. Témoignant un jour à mademoiselle de La Fayette, devenue sœur Louise-Angélique, combien il l'estimait heureuse d'être sortie de la cour, il ajoutait : « Je m'estimerois très-misérable d'y être entré, si je devois y vivre en lâche ou mourir infidèle à ma patrie. » Et comme il prévoyait le coup qui allait l'atteindre : « Si je ne fais autre profit, disait-il encore, je remporterai au moins de la cour l'innocence que j'y ai apportée de la religion, et ferai voir par ma sortie que j'y ai vécu en homme de bien. »

C'est parce qu'il crut avoir rencontré dans mademoiselle de La Fayette l'auxiliaire dont il avait besoin pour mener à bien cette généreuse entreprise, que, sans s'opposer à sa vocation, il y mit ces ajournements qui causaient tant de déplaisir à Richelieu. Mais il ne s'ouvrit entièrement à elle qu'après son entrée à la Visitation, et, grâce aux visites mystérieuses qu'elle y reçut, jamais elle n'eut plus d'ascendant sur l'esprit du roi. Quand elle prit l'habit, la reine lui donna le voile et le P. Caussin prêcha. « Après le sermon, dit le P. Griffet, la reine le fit appeler pour lui parler en particulier. Elle lui dit qu'il étoit obligé en conscience de représenter au roi que son peuple étoit surchargé de tailles et d'impôts pour subvenir aux frais d'une guerre qui n'étoit excitée et entretenue que par l'ambition du cardinal; que ce ministre n'avoit en vue que d'embarrasser tellement l'esprit du roi, qu'il ne pût absolument se passer de lui; qu'il entretenoit une division perpétuelle dans la maison royale, en inspirant au roi de l'éloignement et de la défiance de ses plus proches parents et des grands du royaume, dont plusieurs le serviroient

[1] Griffet.

avec beaucoup plus de zèle et de fidélité que lui[1]. » Ainsi, d'auprès du trône comme du sein de la nation, toutes les voix se réunissaient pour exprimer les mêmes vœux, et pour faire au Père confesseur un devoir sacré d'éclairer sur ces points délicats la conscience de son royal pénitent.

Je ne veux pas m'étendre plus que ne le fait le P. Caussin lui-même sur les circonstances de sa disgrâce, dont on trouvera d'ailleurs tout le détail dans le P. Griffet[2]; je n'en dirai que deux mots.

Comme il le souhaitait depuis longtemps, il parvint, le 8 décembre, fête de la Conception de la sainte Vierge, à faire naître dans la conscience de Louis de sérieux scrupules; mais Richelieu, qui avait l'œil sur le roi, ayant remarqué sur son visage une tristesse inaccoutumée dont il devina la cause, le pressa de questions et lui arracha son secret. Dès lors la perte du P. Caussin fut résolue. Trop confiant dans la force de la vérité, il s'était engagé à soutenir son sentiment en présence du roi, contre Richelieu : l'adresse de celui-ci fit échouer ce projet, et le faible monarque, vaincu encore une fois, abandonna son confesseur au ministre, qui le fit conduire sous bonne garde à Rennes, d'où il fut plus tard transféré à Quimper.

C'est, croyons-nous, dans la première de ces résidences, et, comme il nous l'apprend lui-même, à la faveur de la nuit, seul moyen d'échapper à la vigilance de son gardien, qu'il prend la plume pour écrire à mademoiselle de La Fayette, devenue sœur Louise-Angélique, novice de la Visitation au monastère de la rue Saint-Antoine. Nous pouvons, à défaut de date certaine, former quelque conjecture sur l'époque à laquelle remonte cet écrit. Le 8 décembre, le P. Caussin confessa le roi pour la dernière fois ; le 9 eut lieu la vive attaque qui rendit son rude adversaire maître du terrain ; le 10, il vit le roi pour la dernière fois et n'en obtint que des larmes; le 11, à son réveil, une lettre de

[1] *Histoire de France*, t. XV, p. 17.
[2] *Histoire de France*, t. XV, p. 104-121.

cachet lui fut signifiée, et, accompagné d'un exempt des gardes, il dut quitter Paris pour se rendre à Rennes ; mais il n'y passa que deux mois, au bout desquels le cardinal, ne le trouvant pas encore assez loin de Paris, prit le parti de le reléguer à Quimper. Sa lettre à mademoiselle de La Fayette ne renfermant aucune allusion à cette circonstance, qui aggravait la rigueur de son exil, nous inclinons à croire qu'il l'écrivit avant de quitter Rennes, et, par conséquent, au plus tôt vers le milieu de décembre 1637, au plus tard dans la première moitié de février 1638[1].

Telle est l'origine, telle est la date probable de ce document. Quant à son intérêt, c'est au lecteur d'en juger. Nous trompons-nous ? Éprouvons-nous pour l'auteur de cette lettre une sympathie que d'autres auront peine à partager ? Il nous semble pourtant bien difficile de rester indifférent en présence de ce dévouement, mis à si rude épreuve sans en être ébranlé, de cette constance à servir son prince malgré lui, et à s'exposer à tout, même à lui déplaire, pour le rendre plus digne de l'amour

[1] M. Cousin insiste (p. 346) sur la relégation du P. Caussin, « non pas à Quimper-Corentin, *comme le dit le P. Griffet,* mais à Rennes. » Singulière distraction ! Et de qui donc M. Cousin lui-même a-t-il appris ces détails, sinon du P. Griffet ? Le P. Griffet ne raconte-t-il pas (*Histoire de France*, t. XV, p. 119), que de Noyers remit au P. Binet, provincial des jésuites, « une lettre de cachet, par laquelle il étoit ordonné au P. Caussin de se retirer à Rennes en Bretagne ? » Et, à la page suivante, ne reprend-il pas le cours de son récit en disant : « Le P. Caussin ne demeura que deux mois dans la ville de Rennes. » Paroles que M. Cousin a transcrites mot pour mot, avec le reste du récit du P. Griffet, dans sa note sur mademoiselle de La Fayette. Il est vrai, quelques pages plus haut (page 111), M. Cousin a lu dans l'*Histoire* du P. Griffet que le P. Caussin fut conduit *à Quimper-Corentin, en Bretagne, où il demeura jusqu'à la mort du roi.* Mais il ne s'est pas aperçu que ces paroles, mises entre guillemets, appartiennent à le Clerc, qui suit lui-même Vittorio Siri, et que le P. Griffet, en les rapportant, les a fait précéder de cette observation (page 109) : « La plupart des Mémoires du temps que les modernes ont suivis, se sont évidemment trompés dans le récit qu'ils nous ont laissé des principales circonstances de cette affaire. »

Il n'est pas si facile de prendre en défaut l'historien de Louis XIII, auquel M. Cousin se plaît d'ailleurs à rendre hommage et dont il apprécie, comme nous, la savante et judicieuse exactitude.

de son peuple et du beau nom de fils aîné de l'Église. Certes, les paroles suivantes ne sont pas d'un courtisan : « Croyez, ma fille, « que lorsque j'ai parlé, il falloit dire mon sentiment, ou abandonner le salut du roi, et par conséquent trahir ma propre « conscience. Nous n'avons pas peu fait d'avoir porté la vérité « jusque dans le trône du mensonge ; nous n'avons pas peu fait « de nous sacrifier pour le bien de l'État et pour la paix de la « chrétienté ; nous n'avons pas peu fait lorsque le cardinal a dit « hautement que depuis les six mois qui ont précédé mon exil, « il avoit trouvé l'esprit du roi tout changé, et que vous et moi « lui avions plus nui que le reste de la France[1]. On a beau dissimuler, le roi a le trait bien avant dans le cœur ; on pourra « adoucir la plaie, mais on ne la guérira jamais. Souvent il se « rappellera nos entretiens; un jour il connoîtra la générosité de « nos cœurs et la fidélité de nos services. Ne cessons point d'aimer le salut de ce pauvre prince ; ne nous arrêtons pas sur ce « qu'il semble nous avoir abandonnés, mais plutôt portons-lui « compassion de ce qu'il s'est privé de ce qu'il avoit de plus « assuré. »

Le but qu'ils poursuivaient l'un et l'autre est clairement indiqué dans cette lettre. Rappelant à mademoiselle de La Fayette les choses qu'ils étaient convenus de proposer au roi : « Nous jugeâmes, dit-il, que les plus nécessaires étoient de lui parler de la paix de la chrétienté ; du soulagement de ses peuples, qui étoient dans la dernière misère ; de l'union de la maison royale ; et le porter à une sainte et cordiale affection pour la reine, *espérant toujours que Dieu verserait sa bénédiction sur son mariage.* »

Tout ceci, d'ailleurs, nous est confirmé par les *Mémoires de Richelieu* [2], à cela près que le ministre, pour justifier sa propre

[1] On lit en effet dans les *Mémoires de Richelieu* (Petitot, 2e série, t. XXX, p. 215), « qu'il étoit impossible de concevoir la grandeur du péril où le P. Caussin avait mis non-seulement la France, mais la chrétienté;—et ce, ajoute le cardinal, par une simplicité et ignorance inexcusable, ou par un dessein de faction et une malice si étrange qu'on n'eût su la prévoir. »

[2] Collection Petitot, 2e série, t. XXX, p. 207-209.

conduite, travestit certaines idées du Père confesseur et leur donne un tour tant soit peu chimérique. Ainsi, nous lisons dans les *Mémoires* (p. 208) : « Sa Majesté ajouta qu'il (le P. Caussin) lui avoit remontré qu'il ne devoit rien lever sur son peuple ; qu'il se devoit fier en l'affection de ses sujets, qui le sauroient bien défendre eux-mêmes, quand il en auroit de besoin, etc. » Sur quoi Louis XIII, trouvant avec raison cette proposition ridicule, auroit répondu « qu'il n'y avoit plus après cela qu'à se faire moine et quitter son État. »

A merveille ! Mais si, au lieu de tenir ce langage étrange, on eût dit au roi qu'il serait bon de convoquer les états généraux, qui ne l'avaient pas été depuis 1614 ; si on lui eût dit qu'il importe, toutes les fois qu'un intérêt majeur est en jeu, que la nation soit consultée au moins dans ses principaux représentants ; je le demande, un semblable conseil, sans doute peu agréable à Richelieu, eût-il été si déraisonnable ? Or, le P. Caussin s'efforçait précisément de mitiger les tendances déjà trop prononcées du pouvoir royal à l'absolutisme. Il représentait au roi que Moïse, tout inspiré qu'il était, avait reçu de Dieu l'ordre de recourir aux lumières des anciens du peuple, et il lui citait les instructions laissées par Louis XI à Charles VIII, où il était recommandé au jeune prince de ne jamais entreprendre la guerre que d'accord avec les grands du royaume. C'étaient là, aux yeux du confesseur du roi, des maximes de gouvernement aussi salutaires qu'inviolables, consacrées par toutes les lois divines et humaines[1].

[1] Il s'en explique ainsi dans sa lettre au P. Vitelleschi : « Dicebam in operosissimis negotiis, quæ belli ac pacis, quæ regni statum amplectuntur, primariorum capitum audiendas esse sententias ; hoc divinis legibus, hoc humanis esse sancitum : siquidem et Moïses, tantis luminibus circumfusus, Deo ita jubente, seniorum consilia exquirebat. Neque hoc Ludovicus XI ignoravit, qui præcepit Carolo VIII, filio suo, inter cætera, ut nullum unquam belli discrimen, nisi ex procerum consensu, subiret ; sic enim Francos et pugnare alacrius, et vincere felicius. » Il invoque en outre les constitutions monarchiques, *regnorum statuta*, à l'appui de la conduite qu'il conseillait au roi. Nous avons

Ce langage ne nous surprend pas : en cette première moitié du dix-septième siècle, un christianisme plein de séve entretenait dans les âmes une noble indépendance, la dignité humaine trouvait dans les consciences un ferme appui, et il n'était pas rare d'allier aux sentiments les plus monarchiques un patriotisme sincère et un généreux amour de la liberté. Oui, l'on savait alors combattre et souffrir pour la liberté, non pour cette liberté turbulente, qui fait appel à toutes les passions haineuses, à tous les instincts pervers de l'humanité, mais pour cette belle liberté que célèbre le poëte, *pulchra pro libertate*, et c'est à elle que s'immolaient ces deux nobles cœurs.

« O petite Débora, s'écrie le P. Caussin, transporté par l'enthousiasme au milieu des grandes scènes de la Bible, ô petite Débora! cœur généreux et fidèle, vous n'avez rien épargné pour la gloire de Dieu, pour le salut du roi, pour la liberté de la France! »

Tous ces vœux, sans doute, ne furent pas exaucés, plusieurs de ces espérances devaient longtemps tarder à se réaliser. Cependant le confesseur de Louis XIII emportait dans son exil une inappréciable consolation. Vaincu, il avait triomphé sur un point; humilié aux yeux de toute la France, il savait dès lors que la France lui était en partie redevable de la bénédiction que le Ciel, après une longue et pénible attente, venait enfin de verser sur l'union royale.

Cette histoire, sur laquelle notre document va jeter une clarté

cherché où Louis XI donne à Charles VIII les préceptes dont parle le P. Caussin. Ce ne peut être que dans le *Rosier des Guerres*, composé par ses ordres pour l'instruction de son successeur. On y lit : « En ce cas (au cas où le prince est obligé de déclarer la guerre), il y doit besongner par le commun assentement de tous ceulx du royaulme. Car bataille quant elle est bien emprinse par commune voulenté, acquiert victoire; car se les voulentés estoient diverses, on n'en frapperoit ja coup. Et en ce cas vauldroit mieux demourer coy ou soy deffendre, quant seroit assailly, que plus avant entreprendre. » *Le Rosier des Guerres*, à la suite du *Rosier historial* et des *Grandes Croniques de France*, chez F. Regnault, Paris, 1528.

nouvelle, a été racontée bien des fois, et tout le monde connaît le récit fidèle et circonstancié du P. Griffet, qui a partout puisé aux meilleures sources.

Au commencement de décembre 1637, Louis XIII partit un jour de Versailles pour aller coucher à Saint-Maur, et, en passant par Paris, il s'arrêta au couvent des filles de Sainte-Marie, pour rendre visite à mademoiselle de La Fayette. Un orage étant survenu, il lui devint également impossible de retourner à Versailles et d'aller à Saint-Maur [1], où l'on avait préparé son lit. Après quelques hésitations, il prit le parti de se rendre au Louvre, où se trouvait alors la reine. Il y passa la nuit, et, dit l'historien de son règne, « neuf mois après, Anne d'Autriche mit au monde un fils, dont la naissance inespérée causa une joie universelle à tout le royaume. »

Ce fils, que nous appelons Louis XIV, naquit en effet le 5 septembre 1638 [2].

[1] Non pas de retourner à Saint-Maur, comme dit M. Cousin.

[2] Du commencement de décembre 1637 au 5 septembre 1638, il y a en effet neuf mois bien comptés. C'est ici le lieu de rectifier une version inexacte que nous trouvons dans la *Vie du P. Bernard* par le P. Lempereur, et qui a été quelquefois reproduite. On y lit (chap. XIII) que Louis XIII étant venu visiter l'église des jésuites le jour de Saint-François-Xavier (3 décembre), le P. Sirmond, *son confesseur*, l'engagea à compter sur la Providence, qui bénirait son union, et que le roi ayant suivi ce conseil, neuf mois après Louis XIV naquit. La *Biographie universelle* de Michaud (art. Louis XIII) attribue aussi au P. Sirmond ce changement dans les dispositions du prince. Or il est bien certain que le 3 décembre le P. Sirmond n'était pas encore confesseur du roi, qui se confessa au P. Caussin le 8, fête de la Conception de la sainte Vierge. Après la disgrâce de ce dernier il y eut quelque hésitation à donner de nouveau cette charge à un religieux, ou du moins à un jésuite (Voy. *Mém. de Richelieu*). L'article de la *Gazette* qui annonce la nomination du P. Sirmond est du 26 décembre ; selon toute apparence, il avait été appelé pour la première fois la veille, pour la fête de Noël, comme le P. Caussin, neuf mois avant, l'avait été pour la fête de l'Annonciation.

Au reste, je ne serais pas surpris que Louis XIII eût visité le même jour l'église des jésuites et le parloir des filles de Sainte-Marie, les deux maisons étant situées rue Saint-Antoine; c'était peut-être le moyen de tromper l'attention de Richelieu, qui redoutait de fréquents entretiens avec mademoiselle de La Fayette.

Maintenant, quand nous voyons Louis XIII, au sortir de son entretien avec mademoiselle de La Fayette, prendre cette détermination qu'elle appelait de tous ses vœux, pouvons-nous croire qu'elle y soit restée étrangère? N'est-ce pas ainsi qu'elle est devenue, suivant l'expression de madame de Motteville, la *cause seconde* de la grossesse de la reine[1]? Si nous en doutions, ce que lui écrit le P. Caussin doit lever, ce semble, toute incertitude.

Poursuivant l'apostrophe où il la salue du nom de Débora, il lui adresse ces paroles significatives : « Vous avez maintenant tout lieu de glorifier le Souverain Maître, *à qui nous devons rendre grâce de ce qu'il a opéré par votre bouche.* » Qu'a-t-elle donc opéré, cette nouvelle Débora? Rien moins que le salut du peuple, dont elle est devenue *la mère* par sa chasteté. Écoutez encore : « O Dieu, vous l'avez rendue forte au-dessus de son sexe, et prudente au-dessus de son âge. Vous l'avez rendue capable de vous faire, à peine sortie de l'enfance, un grand sacrifice de l'amour d'un roi, et de se rendre, par une charité héroïque, mère d'un peuple innombrable. »

Voilà ce que le P. Caussin avait vu s'accomplir peu de jours avant d'être relégué en Bretagne. Cette pensée remplit sa solitude et elle fait naître en foule dans son cœur des sentiments qu'il a besoin d'épancher dans un autre cœur initié au même secret. Quoi de plus touchant que ce cantique d'action de grâces, sur le don mystérieux d'un royal héritier encore à naître, murmuré au fond de l'exil par un pauvre religieux, qui oublie tous ses ennuis en songeant aux jours heureux réservés à la France et dont il voit déjà poindre l'aurore?

Tels sont les principaux traits du tableau que nous dérobons à des ténèbres deux fois séculaires. Ajoutons seulement, pour satisfaire une légitime curiosité, que mademoiselle de La Fayette, en religion mère Louise-Angélique, termina ses jours au monastère de la Visitation de Chaillot, pieuse retraite choisie par la veuve

[1] *Mémoires* de Madame de Motteville. Collection Petitot, 2e série, t. XXXVI, p. 393; note.

de Charles Ier, pour y vivre seule avec sa douleur, et souvent visitée par madame de Motteville, leur commune amie. Le P. Caussin vit finir son exil avec le règne de Louis XIII. En 1643, Anne d'Autriche, décorée alors de ce beau titre de reine-mère, qu'il n'avait pas balancé à revendiquer pour elle au prix de son repos, se souvint de l'ancien confesseur du roi et le fit rappeler à Paris. Il y mourut en 1651, dans de grands sentiments de piété. Pendant sa dernière maladie, qui fut longue et douloureuse, on l'entendit souvent répéter que tout cela n'était rien auprès de ce qu'il avait souffert à la cour.

Humble héros, pure et touchante victime, dont l'histoire sait à peine les noms, mais qui nous sont un mémorable exemple de l'empire qu'exerçait, en ces jours de foi, sur tant d'âmes chastes et fortes l'amour de Dieu et de la patrie.

Après la mort de mademoiselle de La Fayette, la lettre du P. Caussin fut trouvée dans ses papiers, et on l'inséra tout entière dans sa biographie manuscrite, monument sans art qui garde à l'ombre du cloître cette pieuse mémoire. De là vient la copie qui est entre nos mains : les dames de la Visitation de la rue d'Enfer, auxquelles nous en sommes redevables, nous permettront de leur adresser ici l'expression de notre vive gratitude. CH. DANIEL.

LETTRE DU P. CAUSSIN

Depuis la dernière visite que je vous ai rendue, selon le commandement que j'en avois reçu du roi, il a plu à Dieu de me faire changer le titre de confesseur du roi, en celui de confesseur de la vérité. Le jour de l'Immaculée Conception je parlai à Sa Majesté avec une forte vigueur des malheurs et confusions de cette guerre, du bien de la paix, du soulagement des peuples et de l'union de sa maison. Le bon prince a été très-ébranlé ; mais on a tâché d'effacer incontinent de son esprit les impressions de son devoir, en lui persuadant qu'il ne trouveroit jamais son

repos que dans mon éloignement. Le bruit de Paris vous aura déjà appris comme j'ai été livré aux satellites du cardinal qui me menèrent aux extrémités de la France, en exil, en prison, à la mort. Je ne puis vous dire tout le mal qui m'attend; mais je vous puis assurer, par la grâce de Dieu, que je suis résolu de boire tout le calice qui me sera préparé, avec vénération de l'adorable Providence. Je n'ai pas mérité une telle faveur, mais vos bonnes prières et celles des âmes qui vous ressemblent, me l'ont procurée. Je connois votre cœur, qui entend déjà le langage de la croix, et je ne doute point que vous n'ayez plus d'envie de souffrir avec moi que de compassion de mes souffrances; on dit que vous êtes ma complice et que c'est vous qui m'avez animé au renversement de l'État. Toutefois je pense que cette haute bienveillance, votre âge et votre vertu vous mettent à couvert, et que Dieu réserve votre jeune vie à d'autres combats. Je serai la victime d'expiation, et vous n'aurez point d'autre martyre que de ne pouvoir m'accompagner dans mes souffrances. Il n'y a personne qui sache mieux que moi que votre entrée en la sainte religion est venue de votre franche et loyale volonté, parce que vous étiez dès lors si généreuse que la terreur des plus hautes puissances n'avoit pas le pouvoir de vous y contraindre, et si éclairée, que les plus artificieux n'auroient su vous rien faire accroire sous prétexte de piété. Ceux qui s'étoient lâchement vendus pour vous acheter y ont mal réussi, et perdu leur honneur. Vous avez imité le Fils de Dieu qui s'est présenté au sacrifice de la croix parce qu'il l'a voulu, et comme j'ai toujours suivi les routes sacrées que l'esprit de Dieu me marquoit dans la vôtre, j'ai contribué à votre bonheur par pure obéissance à la volonté de Dieu. La grande sincérité de mes intentions, éloignée de tout artifice, vous a fait agréer mon ministère, et prendre en moi une sorte de confiance. C'est pourquoi je vous regarde comme ma joie et ma couronne, pour parler le langage de saint Paul; c'est ce qui m'approche de vous; cette captivité me rend plus libre pour donner ordre au bien de votre âme. Mon

esprit ne vous perd point de vue, il est toujours présent à vos actions et vous contemple avec grande satisfaction, lorsque, prosternée devant les autels, vous élevez pour moi au ciel vos mains pures et innocentes en demandant quelque part à la croix. Je vous entretiens toujours en ce lieu où je suis enfermé.

J'ai le bonheur que celui qui me garde[1] me traite assez humainement ; je lui ai représenté que j'avois besoin de repos, et que, dormant difficilement, je le priois de ne point coucher dans ma chambre : il me l'a accordé, de sorte que je demeure seul avec le frère[2], qui m'a été changé, et quoiqu'on me l'ait donné pour épier mes actions, il a le cœur attendri de me voir souffrir et penche plus à la compassion de mes peines qu'à troubler mes bons desseins.

Ainsi je vous aborde dans le silence de la nuit, et vous commence une lettre, laquelle, à mon avis, deviendra un petit livre. Cette lettre sera pour vous rappeler le bienfait de votre vocation, pour vous animer toujours davantage à la persévérance et vous proposer à vous-même comme un grand spectacle des merveilles de Dieu. Je vous avoue que j'eusse été le dernier des hommes à consentir de vous mettre dans un cloître, si je n'eusse reconnu en votre vocation une merveilleuse économie du Ciel. Dès que je fus appelé au service du roi, l'on me dit qu'il y avoit un dangereux écueil pour moi ; que cet écueil était une fille qu'il chérissait grandement et dont le ministre étoit extrêmement jaloux. Je pensai que l'un la voulait conserver par raison, l'autre la perdre par intérêt, n'ayant pu la gagner par ses artifices. J'entrai avec une grande résolution de servir à l'intérêt de Dieu et non pas à celui des hommes, étant bien déterminé de tomber plutôt par vertu que de m'affermir par lâcheté.

[1] Soit l'exempt des gardes qui l'avait accompagné de Paris, soit quelque autre officier de police.

[2] Il devait, d'après la règle, avoir un frère qui lui servait de compagnon lorsqu'il sortait. Ce frère *lui fut changé*, à ce qu'il paraît, par mesure de police.

Dès la première entrevue que j'eus avec le cardinal, il ne manqua pas de me donner ma leçon, en me disant qu'il falloit travailler à conserver le roi dans sa piété, qui étoit le bonheur de l'État ; qu'il n'étoit pas vicieux, mais qu'il ne laissoit pas d'avoir des passions ; qu'il avoit beaucoup d'affection pour une fille de la reine, et que les amours entre sexes différents n'étoient jamais sans danger ; qu'il me conseilloit, non pas de rompre avec impétuosité, mais de dénouer avec adresse ce nœud qui ne pouvoit être que très-préjudiciable à sa conscience[1].

J'aperçus que ce grand génie ne se montroit à moi que par ce qu'il avoit de plus beau. On lui avoit dit que j'avois une simplicité toute religieuse, mais j'avois assez d'esprit pour voir venir de loin ses artifices, et pour découvrir la jalousie qu'il vouloit colorer d'un faux zèle. Je lui dis donc que ce qu'il venoit de me déclarer avec tant de confiance, étoit très-considérable, qu'il falloit entendre le roi, et que je ne manquerois pas de faire là-dessus ce qu'on pouvoit attendre d'un bon et fidèle confesseur.

Le lendemain[2] je vis le roi, qui d'abord parut me goûter, et comme il parle ordinairement hors la confession des choses de la conscience, il ne toucha nullement ce point-ci, soit que cela ne lui fît aucune peine, soit qu'il me regardât dans ce commencement comme un homme du cardinal. De mon côté, je me gardai bien de lui parler d'un fait où je ne croyois pas sa conscience engagée.

Quelques jours se passèrent, et dès la seconde conférence que j'eus avec ce bon prince, il reconnut que j'étois bien à lui, n'étant point de ces esprits à la mode qui plient selon le temps.

Vous aviez déjà commencé à lui ouvrir votre cœur sur cette vocation religieuse, et celui qui en souhaitoit l'accomplissement avec une ardente passion pour ses intérêts[3] ne manqua pas de

[1] Voir Griffet, p. 8. Il est évident que l'historien de Louis XIII avait cette relation sous les yeux lorsqu'il racontait les mêmes événements.

[2] 25 mars 1637, fête de l'Annonciation.

[3] Richelieu.

m'envoyer un de ses intimes confidents[1], qui me vint trouver la nuit à mon logis de Saint-Germain ; et, suivant les routes consciencieuses du cardinal, il me dit que cette fille dont on parloit tant avoit déclaré au roi qu'elle se sentoit appelée de Dieu à la religion ; que c'étoit une grande faveur du Ciel qu'il ne falloit nullement négliger ; et qu'il étoit bien nécessaire de disposer le roi à lui donner son congé pour ne point résister aux volontés divines ; que cette affection qu'il lui portoit, quoiqu'elle semblât innocente, pouvoit fort bien changer de nature ; que la fille étoit artificieuse et qu'elle pouvoit servir d'organe à ceux qui avoient envie de brouiller l'État. Il finit en me suppliant de ne pas faire paroître au roi que personne eût traité avec moi de cette affaire. Le doigt du cardinal étoit en tout ce discours. Je le reconnus aisément. Je répondis que le roi ne s'étoit point encore ouvert à moi là-dessus; que, s'il me demandoit mon avis, je tâcherois de lui persuader tout ce que je jugerois être selon Dieu et selon la raison, et que j'embrasserois d'une très-cordiale affection tous les conseils qui seroient les plus conformes à la piété du roi et au bien de l'État. Le confident s'en alla assez content de ma réponse.

Le lendemain, Sa Majesté me parla à cœur ouvert, hors de la confession, me déclarant la sincère affection qu'il avoit pour vous et le plaisir très-innocent qu'il prenoit en votre vertueuse conversation ; mais que vous minutiez déjà votre retraite en une religion, ce qui lui donnoit de l'appréhension; mais je reconnus tant de modération et de pureté en son amour, que cela me donna dès lors une tendre compassion pour ce bon prince, que l'on vouloit priver d'une amitié si raisonnable. Vrai Dieu ! disois-je en mon cœur, n'est-ce point assez d'avoir ôté la mère, détourné toute la confiance de la femme, éteint la charité des frères? faut-il encore arracher l'innocente brebis du sein de son pasteur?....

[1] De Noyers, secrétaire d'État de la guerre.

Je dis franchement à Sa Majesté que je ne voyois point de danger en son affection, et qu'il pouvoit l'entretenir dans le degré où il étoit pour lors; que si la fille parloit de religion, il falloit, auparavant que de lui permettre, examiner sérieusement cette vocation. Après cette conclusion, je me retirai à l'église, priant Dieu ardemment que cette affaire réussît à sa plus grande gloire.

Peu de jours après, s'il vous souvient, vous m'abordâtes à Saint-Germain, comme j'entrois à la chapelle du château, me témoignant le désir que vous aviez de me parler. Je ne vous connoissois pas encore de visage; mais, comme j'entendis votre nom, j'esquivai ce premier abord par quelques excuses, ne voulant pas mettre la main à votre affaire que par l'ordre du roi, que je savois avoir l'esprit très-délicat sur ce sujet. Je lui dis comme vous m'aviez rencontré et que vous désiriez traiter avec moi de quelque chose qui regardoit votre conscience; mais que je n'avois voulu rien faire sans ordre de Sa Majesté. Il parut content et me dit qu'il agréoit que je vous parlasse, et que vous ne manqueriez de vous ouvrir à moi sur quelque vocation religieuse que vous aviez dans l'esprit, qu'il désiroit que j'examinasse sérieusement pour lui en faire le rapport. Vous ne manquâtes pas de revenir l'après-midi et de me déclarer avec beaucoup de franchise cette bonne inspiration, me priant de vous en obtenir le consentement du roi. Il est vrai, ma fille, que je n'étois nullement porté à vous faire religieuse, parce que je ne pouvois me persuader, avant que de vous avoir parlé, que votre vocation fût bonne; et de plus, comme je savois que vous aviez déjà courageusement parlé au prince des affaires de l'État, je craignois de priver le public d'un instrument de sa félicité; je pensois aussi qu'il étoit nécessaire qu'il y eût toujours quelque obstacle pour modérer cette excessive autorité que prenoit le cardinal. Je vous regardois comme un petit grain de sable que Dieu avait placé de sa main sur le rivage pour réprimer les débordements de cette grande mer. Ajoutez à cela que la joie et la santé du roi dépen-

doient en quelque sorte du bonheur qu'il goûtoit dans vos entretiens.

Toutes ces raisons, ma chère fille, me firent une telle impression, que je résolus d'imiter le serpent, de vous tenter et de voir tout le fond de votre âme. « Eh quoi! disois-je, quitter le monde « et la cour, un roi qui vous aime, et tant de belles espérances, « pour prendre un voile et vous ensevelir toute vivante entre « quatre murailles? Il n'y a déjà que trop de filles malheureuses « qui se sont jetées à l'aveugle dans un monastère sans que vous « en augmentiez le nombre. Vous ne savez ce que c'est de quitter « son propre jugement, d'abandonner sa propre volonté, et de « vivre à la discrétion de personnes inconnues, souvent fâcheuses, « qui ne vous permettront pas de disposer d'une épingle sans leur « consentement. Vous avez été jusqu'ici à la cour comme un oi- « seau des Indes qui se nourrit d'ambre et de cannelle; vous « n'avez trouvé que des louanges, des compliments, des com- « plaisances et de l'admiration. Vous serez bien étonnée lors- « qu'on vous mettra une grosse croix sur les épaules, et qu'on « vous fera marcher au Calvaire plus vite peut-être que vous ne « voudrez. Encore, si vous étiez une vieille pécheresse qui n'eût « que peu de jours à donner à la pénitence, après en avoir aban- « donné tant d'autres à son plaisir, personne ne trouveroit rien « d'étrange à votre retraite; mais une fille de dix-sept ans, toute « bonne et innocente, fuir un roi pour courir à une prison! Sa « conversation vous a-t-elle donné du scrupule? ne savez-vous « pas bien que vous en sortez aussi pure que vous y êtes entrée? « Vous le connoissez trop bien pour avoir appréhension qu'il de- « mande jamais rien de vous qui soit contraire à la loi de Dieu. « Vivez donc à la cour et faites tout ce que vous pourrez par son « moyen, puisque Dieu vous a donné tout pouvoir sur son es- « prit [1]. »

[1] Ce passage est rapporté par Petitot (*Mémoires de Richelieu*, t. XXV de sa collection, p. 17, note), pour prouver que le P. Caussin s'opposait à la vocation de mademoiselle de La Fayette. C'est procéder à la manière de ce philo-

De telles paroles, à mon avis, eussent bien fait tomber le fard d'une vocation déguisée. Mais vous me répondîtes en peu de mots que votre vocation étoit une affaire à laquelle vous aviez songé sérieusement; qu'elle vous étoit inspirée de Dieu dès votre enfance, et que vous étiez bien assurée de ne trouver jamais de repos que dans la sainte religion; que tout ce qu'on pouvoit dire pour vous en dégoûter ne vous faisoit point de peine, n'ignorant pas que Dieu vous assisteroit de sa puissante protection : au reste, qu'il étoit plus à propos de quitter le monde que d'attendre qu'il vous quittât, et que vous aimiez mieux faire par vertu, dans la vigueur de l'âge et la bienveillance du roi, ce que d'autres ne feroient que par désespoir ou par nécessité.

Il est vrai, ma fille, que je commençai à sentir Dieu dans votre cœur par une si sage réponse, et néanmoins je répliquai : « Mais encore, puisque vous me parlez avec tant de « confiance dès votre premier entretien, et que je sens réci- « proquement que je suis tout prêt à travailler à l'œuvre de « votre salut, ne me cachez point les motifs qui vous font prendre « une telle résolution, et qui vous font faire, dans le comble de la « prospérité, ce qu'on ne fait guère à votre âge. N'avez-vous point « désiré quelque faveur du roi qu'il ne vous a point accordée? et, « comme vous l'aimez véritablement, cela vous aura peut-être « piquée. — Croyez, mon père, me dites-vous, que je suis bien « éloignée de cela, et que la bonté du roi me procure toutes les « satisfactions imaginables. Si j'eusse montré de l'inclination « pour le mariage, son dessein étoit de me trouver un grand « parti; mais tout le respect que je lui ai rendu n'a jamais été

sophe qui, pour donner une idée de la *Somme* de saint Thomas, en avait extrait les objections contre l'existence de Dieu. M. Cousin y a été pris, et il dit (p. 353) : « Cette pièce est d'ailleurs fort intéressante, elle fait voir que le P. Caussin, comme Richelieu le lui reproche, fit tout au monde pour engager mademoiselle de La Fayette à résister à sa vocation. » Le P. Caussin se réservait de seconder de tout son pouvoir cette même vocation, après l'avoir éprouvée. Richelieu, d'ailleurs, dit lui-même que « le bon Père vouloit tirer l'affaire en longueur; » mais non pas l'empêcher.

« pour mes intérêts ni pour ceux des miens : il en trouvera assez « qui aimeront la fortune ; mais moi, je me suis toujours attachée « à la vertu. Après l'avoir aimé, il ne faut plus aimer que Dieu. »

Je trouvai ce langage très-bon, et néanmoins j'insistai encore, vous disant : « Mais cette grande affection du roi n'attire-t-elle « point sur vous des ombrages et des envies qui vous lassent et « qui vous menacent de quelques persécutions? N'est-ce point « pour cela que vous courez dans un monastère afin de vous « mettre à couvert? — A Dieu ne plaise! répliquâtes-vous ; si « j'eusse voulu être du nombre des esclaves, la faveur me tendoit « les bras, et le favori m'a fait assez rechercher. Il s'en faut que « j'aille en religion par chagrin et pour me garantir de ses per-« sécutions. Je quitte le monde, et en le quittant je n'emporte « qu'un déplaisir, qui est de lui donner de la joie par ma re-« traite[1]. »

Je fus ravi de la générosité de cette parole, et, quoique j'eusse le même sentiment que vous pour cette personne, je me gardai bien de vous le dire, craignant encore votre âge et votre sexe.

Je vous fis ensuite quelques questions sur l'ordre que vous vouliez embrasser, vous témoignant de l'inquiétude à cause de votre extrême délicatesse. A cela vous me dîtes que vous aviez fait choix de l'ordre de la Visitation, où les forces corporelles sont moins nécessaires ; je trouvai que c'étoit prudemment fait, cette religion m'ayant toujours semblé très-accomplie[2].

[1] Voir Griffet.

[2] Ainsi mademoiselle de La Fayette, voulant se faire religieuse, avait songé tout d'abord à la Visitation. Madame de Motteville nous la montre aussi se retirant au couvent des Filles de Sainte-Marie de la rue Saint-Antoine, « qu'elle avoit choisie pendant toute sa vie pour le lieu de son repos et le port où elle devoit trouver son salut. » Selon Richelieu, mademoiselle de La Fayette avait fait choix d'une autre maison. « La fille (mademoiselle de La Fayette) *désirant aller au couvent du faubourg Saint-Jacques,* pour être plus retirée, il (le P. Caussin) la fit mettre au couvent de la rue Saint-Antoine pour être plus proche de lui. » (*Mémoires*. Petitot, 2e série, t. XXX, p. 194.) Là-dessus M. Cousin, qui dans le faubourg Saint-Jacques ne connaît rien tant que les Carmélites, écrit ce qui suit : « Nous lisons encore dans les *Mémoires* du cardinal cette par-

Après cela je vins aux parents, et je vous dis que l'autorité que Dieu leur avoit donnée sur vous et leurs qualités ne permettoient pas que vous entreprissiez une si grande affaire sans leur permission, ce que vous me promîtes de faire, me priant de commencer par le roi, dont vous étiez la vraie fille. Je m'aperçus dès lors que Dieu vous vouloit et fus très-satisfait de vos discours.

Le jour suivant, je me trouvai au lever du roi, qui attendoit avec impatience le résultat de notre entretien. Dès qu'il eut fait sa prière, je m'approchai et lui fis un rapport très-fidèle de ce que nous avions traité ensemble; il m'écouta avec beaucoup de contentement; aussi parlai-je avec admiration de l'esprit de Dieu qui vous avoit dicté de si belles réponses; mais lorsque j'en vins à la conclusion, qui étoit qu'il lui plût d'agréer votre retraite, ce bon prince me dit, les larmes aux yeux, ces paroles que j'ai bien remarquées : « Il est vrai qu'elle m'est bien chère, mais, si Dieu « l'appelle en religion, je n'y mettrai point d'empêchement, et « si je savois que ma présence y mît quelque obstacle, je m'en « irois à cette heure et ne la reverrois plus. » Ensuite il me commanda d'aller trouver madame de Seneçay, votre parente, de lui dire votre résolution afin qu'elle y donnât ordre. Elle répondit fort sagement qu'elle avoit toujours porté une grande vénération aux vocations religieuses qui étoient inspirées du Ciel, et qu'elle

ticularité, que mademoiselle de La Fayette désirait entrer *aux Carmélites* du faubourg Saint-Jacques pour y être plus retirée du monde, et que ce fut le P. Caussin qui lui persuada d'entrer aux Filles de Sainte-Marie, de la rue Saint-Antoine, parce qu'ainsi elle serait plus près de lui, qui demeurait dans la même rue, à la maison professe des Jésuites. » (Voir *Madame de Hautefort*, appendice, p. 342.) Mais non, Richelieu ne dit mot des *Carmélites*, et puisqu'il ne nomme pas le couvent, j'incline à croire qu'il s'agit de celui des Filles de Sainte-Marie (ou de la Visitation) du faubourg Saint-Jacques, fondé en 1626, pour recevoir les novices qui ne trouvaient pas place dans la maison de la rue Saint-Antoine, et dont les bâtiments sont occupés aujourd'hui par la communauté dite de Saint-Michel. Il eût été trop singulier que le P. Caussin eût fait passer mademoiselle de La Fayette sous une régle si différente de celle qu'elle avait résolu d'embrasser.

croyoit que la vôtre étoit telle, puisque j'en jugeois ainsi; mais qu'ayant encore votre père et votre mère, elle ne pouvoit disposer de vous que par leur ordre.

Je fus obligé de voir le cardinal et de lui faire le récit de ce qui s'étoit passé. Il goûta fort le commencement de cette belle histoire et reçut la nouvelle de votre résolution avec épanouissement de cœur et de visage; mais, comme il apprit qu'il y avoit quelque petit retardement occasionné par l'attente de la réponse de messieurs vos parents, il ne put s'empêcher de témoigner son mécontentement et de dire que je devois passer outre et porter cette affaire plus avant; qu'il ne falloit pas faire languir le roi plus longtemps; qu'il seroit guéri s'il étoit trois jours sans voir La Fayette; que je ne pouvois pas ignorer ce que dit saint Jérôme: « qu'il falloit passer sur le corps de son père pour courir à l'é-« tendard de la croix. » J'avois bien de quoi le payer là-dessus, pour lui apprendre que le Saint-Esprit ne se prend pas à coups de canon, et que je n'avois jamais appris le métier de sacrifier des filles aux intérêts des hommes; toutefois je me retins et lui remontrai que si j'eusse pressé davantage, je me fusse mis en hasard de gâter tout, parce qu'on savoit bien que j'étois donné au roi de sa main et que les services que je lui eusse rendus dans cette occasion, paroissant trop visibles, se fussent ruinés par leur propre effort. Il dit que ma raison étoit bonne et qu'il falloit tenter cela par une autre voie.

Il y avoit un certain Père qui se faisoit fierté pour vous avoir confessée autrefois; il s'étoit déjà présenté au cardinal pour le servir en cette négociation sans crainte de simonie [1]. Il vint à Saint-Germain, où j'étois, pour vous voir, avec des procédures artificieuses, nous cachant tout son jeu; soit qu'il crût qu'il me falloit tromper, soit qu'il voulût avoir la gloire de cette

[1] Il s'agit évidemment du P. Carré, supérieur du Noviciat général des Dominicains à Paris. Voir, sur cet étrange personnage et sur les services qu'il rendait à Richelieu, M. Cousin, dans *Madame de Hautefort*, appendice, note 2ᵉ, p. 368 et suiv.

conquête sans la partager avec personne. Vous voyez, ma fille, comme vous étiez recommandée de toutes parts pour ce grand sacrifice. Cet homme est choisi pour hâter votre entrée en religion. Mais l'esprit du cardinal, qui a tant d'ondes et de plis, le contremanda, de peur que la multitude de ses agents ne fît découvrir au roi quelque chose de toutes ces pratiques ; mais je ne puis pas assurer que ce soit une chose bien véritable : j'ai peine à croire qu'il attendit si paisiblement le mouvement du Saint-Esprit.

Je vous pressois d'un côté, et l'esprit de Dieu vous pressoit de l'autre. J'écrivis là-dessus à M. de Noyers, et lui fis savoir qu'il n'étoit pas expédient de vous presser davantage, pour les raisons que je lui dirois à notre première entrevue. Il ne manqua pas de porter sa lettre au cardinal, qui entra sur l'heure en une grande inquiétude : il me fit promptement appeler ; d'abord il me demanda si tout étoit rompu... Mais comme je l'assurai de la fermeté de votre résolution, son trouble s'apaisa. Il m'exhorta à terminer cette affaire au plus tôt; mais, plus il me pressoit, moins je me sentois disposé à seconder ses intentions.

Cependant vous me vîntes trouver à Paris, et me demandâtes une lettre de recommandation à la mère supérieure de la Visitation, ce que je trouvai très-raisonnable, à condition que nous attendrions la réponse de messieurs vos parents.

Il ne falloit que vous voir pour vous aimer : votre visage portoit les traits d'une piété très-courageuse, et parloit plutôt que votre langue : la parole ensuite ne témoignoit rien qui ne fût courageux. Cette mère, qui est fort éclairée et fort prudente, approuva votre vocation et ne manqua pas de goûter votre personne.

Les satisfactions de cette entrevue furent réciproques. Je croyois que vous étiez résolue d'attendre encore quelques mois, mais dès le dimanche suivant vous m'écrivîtes pour me prier de disposer madame de Seneçay [1] à ne point mettre d'obstacles à l'accomplis-

[1] Tante de mademoiselle de La Fayette et première dame d'honneur de la reine.

sement de vos désirs. Je fus un peu surpris de ces poursuites si pressantes, et ne me hâtai point de condescendre à vos volontés.

Le lendemain vous vîntes avec madame votre tante pour me parler. Vous plaidâtes votre cause avec une grâce et une vigueur merveilleuses. Certes, ma fille, j'étois bien en peine; j'élevai souvent mon cœur à Dieu pour vous conseiller ce qui seroit le plus à sa gloire et au bien de votre âme; car il me fâchoit bien de laisser aller hors de la cour une personne qui s'étoit déjà rendue l'avocate de la vertu et de toute la chrétienté. Mais Dieu me fit connoître que vous auriez autant de pouvoir en la religion que vous en aviez en ce monde. Alors je me tournai vers madame de Senecay, et lui dis qu'il falloit ici imiter la vie de Notre-Seigneur, qui avoit été plus souffrante qu'agissante, et que je lui conseillois d'être indifférente en cette action. Elle suivit ce conseil, se résolvant de quitter ce qu'elle ne pouvoit plus tenir.

Il ne me restoit plus qu'à gagner le roi; j'allai le trouver à son lever, et lui fis l'ouverture de votre proposition. Il parut étonné de cette sollicitation si pressante; il s'assit sur son lit comme étant affoibli de la perte qu'il alloit faire. Il me dit en pleurant : « Qu'est-« ce qui la presse? Qu'elle diffère encore quelques mois; j'irai à « l'armée, et cette séparation me sera moins sensible; mais main-« tenant cette pensée me réduit à l'agonie. » J'aperçus sur l'heure des agonies si violentes en son esprit et un visage si abattu, qu'il me fit pleurer moi-même. Alors, tâchant de ménager les intérêts de Dieu et les siens, je lui dis : « Retenez-la; je veux « que sa vocation soit bonne; ce n'est pas le dessein de Votre « Majesté de s'y opposer; mais, comme il y a peu de temps qu'elle « a commencé à se déclarer et que son âge est encore si tendre, « nous pouvons en bonne conscience lui ordonner quelque délai « raisonnable. Je m'en vais de ce pas lui dire qu'elle arrête, que « vous ne pouvez lui donner présentement son congé. » Il me retint et me dit : « Ne le faites pas; car, si je l'empêche à présent et « qu'elle vienne à perdre sa vocation, j'en aurois regret toute ma « vie. Jamais rien ne m'a tant coûté que ce que je fais à cette

« heure, mais il faut que Dieu soit obéi. Allez lui dire que je lui « donne congé et qu'elle peut partir quand il lui plaira [1]. »

Je vous fis savoir cette permission, et je pense que vous empruntâtes ce jour-là la vitesse des éclairs : jamais je ne vous vis expédier une grande affaire aussi promptement. Vous entrâtes dans la chambre de la reine à son lever, vous lui dîtes qu'après avoir eu l'honneur d'être une de ses filles vous deveniez en ce jour celle de sainte Marie; que vous ne pouviez choisir une moindre maîtresse sans dégénérer. Vous la suppliâtes de vous accorder votre congé. Elle fut attendrie de cet adieu, et vous témoigna beaucoup d'affection. Votre sagesse avoit ménagé la présence du roi au même lieu; il y arriva bientôt après vous et commença à parler les yeux baignés de larmes, mais vous lui dîtes : « Eh quoi ! « sire, pourquoi pleurer ce que vous avez approuvé, et vous at- « trister de l'accomplissement de la volonté divine? Après avoir « été honorée de vos bonnes grâces, que pouvois-je souhaiter si « non d'entrer dans celles de Dieu? J'ai des obligations infinies à « Votre Majesté, mais la plus signalée est celle que je reçois au- « jourd'hui en la permission que vous me donnez; je ne saurois « vous en rendre assez de grâces. » Ensuite vous recommandâtes au roi quelques personnes de mérite, sans lui parler de vos intérêts; vous lui montrâtes l'innocence de quelques autres, et pratiquâtes adroitement une petite réconciliation avec quelques personnes.

La chambre de la reine fut ouverte, et la nouvelle répandue à la cour. Le roi, après vous avoir accordé tout ce que vous lui aviez demandé, vous dit adieu avec toute la civilité que lui permit l'excès de sa douleur. Vous marchâtes les yeux secs, parmi les pleurs des assistants, et passâtes en carrosse devant mon logis pour me dire adieu et pour avoir une lettre pour la mère supérieure de la Visitation. Madame de Seneçay vous conduisoit, quelques-unes

[1] Toute cette scène est racontée par madame de Motteville d'après les *Mémoires* du P. Caussin, c'est-à-dire d'après notre Lettre.

de vos compagnes l'accompagnoient : toutes avoient le visage fort triste, et le votre étoit si gai, qu'on eût dit, à vous voir les unes et les autres, que c'étoient autant de victimes que vous alliez sacrifier.

Enfin vous entrâtes dès le jour même au lieu du repos; vous fûtes reçue avec joie de toutes vos sœurs de religion. Votre entrée fit beaucoup de bruit, chacun en parla selon sa passion; il s'en trouva plusieurs qui assurèrent qu'on s'étoit servi de moi pour vous mettre en religion; et de là vous pouvez voir la foiblesse et l'ignorance des jugements des hommes. Je vous avoue qu'il m'étoit pénible de voir qu'on m'accusât de lâcheté dans une action où j'avois agi avec assez de courage pour me mettre en danger de me perdre. L'utilité que vous pourrez tirer de repasser en votre mémoire toutes ces choses, et la satisfaction que j'y trouve moi-même, me font étendre sur une histoire que vous trouverez bien plus véritable ici que dans les livres des écrivains du temps.

Il faut encore vous dire que le roi ressentit si vivement votre séparation, que sa douleur fut capable de tempérer la joie de celui qui avoit si passionnément désiré votre éloignement. Il ne put voir sans envie des marques d'une si tendre affection; il feignit d'être affligé lui-même, et voulut mêler ses larmes à celles du roi.

Ce pauvre prince ne put supporter un seul instant la vue des lieux qui avoient été témoins d'une si douloureuse séparation. Il partit sans dîner pour se rendre à Versailles; là il fut saisi d'une profonde mélancolie, ne voulant recevoir aucune consolation. Les plus adroits courtisans employoient tous leurs soins pour lui donner quelques divertissements, mais il se plaisoit dans son mal et rejetoit tout ce qui pouvoit l'adoucir.

Le jour de l'Ascension étant venu, il ne manqua de venir chercher sa consolation dans les fontaines du Sauveur. Dans l'entretien que j'eus avec lui avant la confession, je lui dis : « Sire, la « douleur de Votre Majesté a été jusqu'ici raisonnable; il faut être « homme avant que d'être philosophe, et tous les grands senti-

« ments que vous avez eus étoient presque nécessaires pour ren-
« dre un témoignage public de la bonté de votre cœur. Mais à
« présent il faut que la raison agisse; pourriez-vous regretter
« d'avoir fait à Dieu un si grand sacrifice? La vertu et la joie
« doivent toujours marcher ensemble. Une action si sainte vous
« donne, sire, une plus véritable gloire que n'ont fait les vic-
« toires les plus éclatantes, parce que vous n'avez eu dans celle-
« ci d'autres secours que de votre propre vertu, et que vous
« avez triomphé d'une passion qui a dompté tant de têtes cou-
« ronnées et flétri les lauriers des plus illustres conquérants. La
« victoire que vous venez de remporter sur vous-même, c'est
« une action qui a du rapport au sacrifice d'Abraham, puisque
« vous n'avez pas moins aimé cette vertueuse fille que si elle eût
« été la vôtre. »

Cependant tout Paris couroit en foule à votre monastère pour vous voir; le cardinal en prit ombrage, et, faisant le directeur des âmes, il disoit qu'il falloit mettre fin à cette foule de visites, qui empêchoient l'avancement d'une âme dans la vie spirituelle. De votre côté, vous en étiez très-fatiguée et ne demandiez que la retraite et le saint habit. Quand il fut question de vous le donner, vous étiez comme une pauvre victime qui a le couteau dans la gorge et que personne ne veut achever. Le roi n'y vouloit point entendre, disant que ce n'étoit point son métier de mettre les filles en religion. Le cardinal, à qui il appartenoit de faire la cérémonie, après avoir marchandé l'hostie, s'en lavoit les mains. Madame de Seneçay disoit qu'elle ne pouvoit rien faire sans l'ordre de vos parents; il fallut que votre mère supérieure prît la hache pour consommer le sacrifice; j'en fis l'oraison funèbre. La reine vous honora de sa présence, accompagnée d'une grande cour; tout le monde fut ravi de ce spectacle, vos compagnes surtout parurent fort touchées. On me rapporte que madame de Hautefort eut toujours les yeux attachés sur vous, paroissant avoir plus d'admiration pour votre condition que de complaisance pour la sienne.

Je dis au roi, selon que vous l'aviez désiré, que l'affection que vous aviez pour Sa Majesté étant toute spirituelle, elle ne s'éteindroit jamais. Lorsque je recevois de vos lettres, j'en donnois lecture au roi; elles étoient toujours remplies des sentiments de votre profession; je lui décrivois vos exercices, vos dévotions, votre conversation, vos désirs et vos joies. Il étoit ravi de votre courage et de votre persévérance; il prenoit part à vos combats, il vous souhaitoit mille couronnes; il ne vous aimoit plus que pour le ciel, et ne vous regardoit plus que comme on regarde les choses célestes. Votre exemple augmentoit sa dévotion, l'animoit à servir Dieu plus fortement que jamais, par une sainte émulation de faire en roi ce que vous faisiez en religieuse. Dieu pardonne à celui qui a voulu trancher le nœud d'une liaison si divine, et séparer deux cœurs si unis au centre de la première des charités.

Il eut enfin une grande envie de vous voir avant que vous prissiez le saint habit, et, tournoyant aux environs de Paris, il se rendit à Sainte-Marie, sans déclarer son dessein à personne de sa suite. Dieu des chastes amitiés, que cette journée fut douce à l'un et à l'autre, et que les moments en furent précieux ! La mère supérieure vous ayant menée au parloir, elle demanda au roi où il désiroit vous parler : dans la maison, selon le droit qu'en avoit Sa Majesté, ou à la grille [1]. Le bon prince répondit que pour rien au monde il ne voudroit entrer dans le monastère. Votre mère supérieure lui parla des progrès que vous aviez faits dans la religion, et puis s'éloigna un peu, lui disant avec une généreuse liberté qu'elle vous laissoit à la discrétion du roi, et qu'elle se fioit bien à lui. Il répliqua qu'elle pouvoit être bien persuadée qu'il ne venoit pas pour vous détourner de votre bon dessein. La mère repartit que c'étoit son bon exemple qui vous avoit portée à la religion, et qu'il avoit garde de détruire son ouvrage. Tous

[1] On sait que les têtes couronnées ont le privilége, reconnu par le droit canon, de pénétrer dans la clôture des monastères.

ceux qui avoient suivi le roi dans le parloir y demeurèrent, et se tinrent un peu éloignés de la grille. Il n'y a que lui et vous qui puissiez raconter cet aimable entretien de dévotion; on voyoit seulement quelque mélange de souris et de larmes. Le roi fut ravi de vous et enchanté de la mère supérieure; les trois heures qu'il passa avec vous ne lui parurent qu'un instant, encore qu'il eût été toujours debout. Jamais discours de piété n'avoit tant touché son cœur; il se rappeloit toutes vos paroles, et ne pouvoit se rassassier de parler de vous et de raconter vos vertus.

Cette visite fit grand bruit au palais du cardinal, qui n'en avoit point su le projet. Je voulus paroître officieux, à dessein de me garantir de ses ombrages, et, aussitôt que le roi fut entré dans votre monastère, j'envoyai un homme à M. de Noyers, et lui écrivis un secret que je savois devoir bientôt être publié. Le cardinal ouvrit ma lettre en l'absence de M. de Noyers, et ne manqua pas de me faire avertir que je me rendisse le lendemain à Ruel. Je m'y rendis, et trouvai son esprit dans une émotion qu'il avoit envie de déclarer et de dissimuler tout à la fois : avec toute son adresse il avoit de la peine à trouver un tempérament pour mettre ordre à cette affaire, sans montrer qu'il en fût inquiété. « Eh « bien (me dit-il), à quoi songeoit le roi de faire une visite avec « tant d'artifice, de détour et de silence? Ne pouvoit-il pas aller le « grand chemin et dire ses intentions? »

Moi, qui ne voulois pas paroître avoir aucune connoissance que le roi eût rien de secret pour lui (car il aimoit que l'on pensât qu'il n'ignoroit rien des moindres desseins de Sa Majesté), je lui dis : « Monseigneur, qui peut mieux savoir cela que Votre Émi-« nence? Le bruit court que madame de Seneçay, en qui vous « aviez beaucoup de confiance, s'est trouvée là fort à propos pour « régler cette visite, et que rien ne s'y est passé contre vos inté-« rêts. » Enfin il m'avoua qu'il avoit ignoré cette visite, mais ce n'étoit pas son intention que d'autres le sussent : ensuite il eut peur de s'être trop avancé, et, pour couvrir ce qu'il m'avoit dit, il reprit son air de fierté, et ajouta : « Le roi sait bien que je ne

« me soucie pas des petites affaires, qu'il a à démêler avec La « Fayette, voilà pourquoi il ne m'en a pas parlé, il n'ignore pas « que je suis assez occupé dans la direction de toutes les grandes « choses qui concernent son État, sans m'amuser à des bagatelles. »

Il étoit rentré dans son état naturel, qui est la dissimulation ; mais il s'étoit déjà trop laissé connoître, et je voyois que ses paroles étaient très-éloignées de ses sentiments.

Après cela, il me mit à la question pour savoir si le roi ne m'avoit pas communiqué son dessein. Je lui répondis que je ne croyois qu'il y eût eu grand dessein en tout cela, et qu'il y avoit longtemps que le roi parloit d'aller à la Visitation : en effet il l'avoit dit publiquement. Mais tout ce qui tourmentoit le cardinal étoit le secret que le roi lui en avoit fait, ce qui lui faisoit appréhender qu'il n'y eût quelque chose de caché là-dessous. Il me recharge donc et me demande si je n'avois pas été informé du jour et des circonstances de cette visite. Ma fille, vous avez pu apprendre du roi ce qui en est ; et vous n'ignorez pas que si Sa Majesté m'eût défendu de le dire, on m'eût plutôt arraché le cœur que le secret. J'ai gardé inviolablement tout ce que le roi m'a confié, et depuis que j'ai reconnu la délicatesse de son esprit, qui est grande en cette matière, je me suis même abstenu de dire les choses indifférentes que j'avois apprises de sa bouche ; c'est pourquoi le cardinal ne gagnoit rien à m'interroger. En me parlant, il remarquoit ma contenance aussi bien que mes paroles pour voir si elles avoient de la suite et de la conformité.

Le roi alla le voir bientôt après, et lui fit de grandes caresses pour guérir ses soupçons, lui disant qu'il n'avoit fait tout cela que parce qu'il prenoit plaisir à surprendre quelquefois ceux qu'il aime. Le cardinal ne dissimula pas moins, louant et approuvant tout ce que le roi avoit fait, parce que la chose n'étoit plus en état d'être contrariée. Il étudia tous les plis du visage du roi, et lui ayant semblé que quelques-uns n'étoient pas à leur place, il en eut de l'inquiétude et me fit avertir une seconde fois de l'aller trouver.

D'abord il m'adjura sur la foi de prêtre de lui dire si je n'avois pas su le dessein du roi. Cette demande m'embarrassa, parce que je craignois que le roi ne lui eût découvert la communication que j'avois eue avec lui là-dessus ; je voyois bien le danger où j'étois. Je persistai néanmoins dans la négation comme j'y étois obligé, et lui dis : « Votre Éminence sait que je n'ai point assisté à cette « entrevue, je lui en ai donné avis aussitôt que je l'ai su ; j'ai eu « ensuite l'honneur de vous voir et vous ai donné sur cela tous « les éclaircissements qui m'étoient possibles. Que puis-je faire « davantage ? Je vous avoue que cette double interrogation me « donne de l'inquiétude ; j'ai toujours vécu avec une simplicité « toute religieuse, et je ne puis supporter qu'avec douleur les « soupçons d'une personne pour laquelle j'ai tant de respect. »

Il calma un peu son esprit, me caressa et me témoigna une grande bienveillance, me promettant tout ce que je lui demanderois pour moi et pour les miens. Je le remerciai et lui dis que je le priois seulement de m'aimer et de me tenir pour son très-fidèle serviteur. Il passa plus avant et me témoigna le désir de lier une étroite intelligence avec moi (sans toutefois que le roi s'en aperçût), me disant que Sa Majesté n'avoit jamais aucun secret qu'il ne communiquât à lui ou à son confesseur ; que ceux qui m'avoient précédé n'en avoient pas usé autrement ; mais qu'il ne trouvoit point que je m'ouvrisse assez. Il en dit plus qu'il ne vouloit, et fit une affaire de grande conséquence de cette visite, qu'il avoit fait semblant de mépriser la première fois, et en vint jusqu'à me dire que cela avoit fort éclaté, et que plusieurs s'étoient venus offrir de mourir avec lui, jugeant qu'il y avoit quelque grand dessein caché là-dessous.

Je repartis : « Eh quoi ! Monseigneur, qu'y aurait-il à craindre ? « Mademoiselle de La Fayette est une enfant ? » Il me serra la main, et me dit : « Vous n'êtes pas méchant, il faut que je vous « apprenne la malice du monde. Sachez que cette enfant a pensé « tout gâter. » Je lui dis : « Monseigneur, puisque vous m'honorez de cette confiance, je veux commencer à vous présenter

« des fruits de ma fidélité et vous faire connoître que je suis « autant ouvert que la raison et la conscience permettent de « l'être. »

« Votre Éminence n'ignore pas que le roi a une affection bien « forte pour cette fille ; je ne pense pas qu'il faille travailler à « l'arracher, ni traverser le contentement qu'il peut prendre à « ces visites-là, de peur de blesser son esprit, qui est bien délicat « là-dessus ; et je crois qu'il en usera avec beaucoup de modé- « ration lorsqu'il n'y sera contrarié de personne. » Je disois cela pour favoriser la liberté de ces chers entretiens et procurer au roi une pleine satisfaction. Il prit en bonne part ce que je lui disois.

Depuis, le roi vous vit plus fréquemment, et continua de vous donner des preuves très-sensibles de son amitié. Il recevoit avec joie les petits présents de dévotion que vous lui faisiez, il les gardoit avec soin ; il sortoit d'avec vous toujours meilleur, et n'avoit point de plaisir plus grand que de converser avec vous. Il m'aimoit aussi, et avoit en moi une grande confiance, voyant que je procédois dans cette affaire avec toute sincérité et que je servois de nœud pour unir vos cœurs selon Dieu. Cependant je ne désirois pas que vos discours fussent stériles ; mes souhaits et mes prières tendoient à faire éclore quelque bonheur pour le royaume, vous aviez le même désir, mais nous n'avions pas encore assez ouvert nos cœurs là-dessus ; votre sexe et votre âge me faisoient appréhender de vous communiquer toutes mes pensées dont je n'avois jamais osé parler à personne, et je crois que de votre côté, me regardant comme un homme donné au roi par le cardinal, vous vous imaginiez que je pouvois tenir à lui par quelque chaîne de servitude : cela faisoit que nous demeurions dans une certaine réserve qui fit bientôt place à une entière confiance. Elle commença par l'extrême tendresse que nous avions tous les deux pour le roi, tant pour son salut que pour le repos de sa vie. Vous aviez de la peine de voir que ce bon prince, qui vivoit si saintement, se laissât embarrasser la conscience dans des affaires qui lui donnoient quelquefois de grands scrupules : nous

nous apercevions qu'il ne goûtoit aucun des plaisirs de la royauté, ni même de la vie, tant il avoit de soins et de peines. Nous conspirions à soulager son esprit et à le rendre plus favorable aux misères de son peuple.

Je me souviens qu'un jour vous me dîtes que vous aviez compassion de moi, parce que Dieu m'avoit chargé d'un pesant fardeau en me donnant la direction de la conscience du roi ; que je devois sans crainte lui représenter les obligations de la royauté ; qu'il prendroit en bonne part tout ce que je lui dirois parce qu'il m'aimoit.

Ces paroles m'ôtèrent la défiance qui m'empêchoit de m'ouvrir à vous. Je vous dis, ma fille, qu'il paroissoit bien que vous aviez le cœur droit, et que vous aimiez pour l'éternité celui à qui vous deviez tant d'affection. J'ajoutai : « Vous touchez là un grand « point qui mérite bien qu'on en parle avec toute liberté. Je crois « que Dieu ne vous a pas donné de telles pensées sans y ajouter « la prudence et le secret nécessaire pour les bien ménager. Je « ne puis plus douter de votre fidélité ; puisque vous prenez tant « de part à ce qui me touche, je veux vous parler avec toute « confiance, et vous dire que je vous estime heureuse d'être sortie « de la cour et que je m'estimerois très-misérable d'y être entré « si je devois y vivre en lâche ou mourir infidèle à ma patrie. J'ai « pris une ferme résolution d'y acquitter ma conscience, et ce « n'est pas d'aujourd'hui que j'en ai rendu des témoignages au « roi. Je n'eus jamais l'esprit ni brouillon ni remuant, je n'ai eu « jamais aucune haine ni aversion contre Monseigneur le car« dinal, qui m'a choisi entre tant d'autres pour me donner au « roi. Si son gouvernement se pouvoit accorder avec les maximes « de l'Évangile, je l'aurois servi de toute ma puissance. J'ai mille « fois pensé aux raisons qui se peuvent alléguer pour justifier sa « conduite ; mais je trouve tant de pompe et d'orgueil en sa vie, « tant d'artifices en ses paroles, tant de violence en son règne, « qu'il n'y a, ce me semble, que les stupides qui puissent ignorer « ses excès et que les méchants qui les puissent approuver. Je

« n'entreprends pas de le détruire, sachant bien que le roi en est « entièrement possédé; mais aussi je ne veux pas être son es- « clave et son complice; je suis résolu de combattre ses maximes « quand je les trouverai contraires au salut du roi. Si je ne fais « autre profit, je remporterai au moins de la cour l'innocence « que j'y ai apportée de la religion, et ferai voir par ma sortie « que j'y ai vécu en homme de bien. »

Vous me regardâtes alors d'un œil plein de bienveillance et me dites que vous estimiez le roi heureux d'avoir si bien rencontré; que vous n'aviez jamais attendu autre chose de la bonne réputation que j'avois acquise parmi les gens d'honneur; qu'il falloit prendre courage et qu'il sembloit que Dieu étoit obligé de favoriser mes bonnes résolutions et intentions. Je répliquai : « Il est besoin de les avoir bien pures, car si en tout ceci nous « cherchions nos intérêts, nous n'y trouverions que la confusion. « — A Dieu ne plaise, dites-vous, que nous soyons venus dans « la religion pour y apporter des sentiments intéressés; je vous « proteste, mon cher père, que j'aimerois mieux voir tous mes « parents morts que de les voir à la place du cardinal. » J'ajoutai qu'il falloit conserver ce bon zèle et considérer attentivement les choses que nous proposerions au roi. Nous jugeâmes que les plus nécessaires étoient de lui parler de la paix de la chrétienté; du soulagement de ses peuples qui étoient dans la dernière misère; de l'union de la maison royale; et le porter à une sainte et cordiale affection pour la reine, espérant toujours que Dieu verseroit sa bénédiction sur son mariage.

Tout cela étant bien concerté, je vous vis enflammée d'une généreuse ardeur de faire le bien de votre côté et je vous dis que tout ce que nous prétendions faire étoit très-bon, mais qu'il ne falloit pas se promettre de l'entreprendre sans courir quelques dangers et j'ajoutai : « Vous savez quelle est la puissance du car- « dinal, et qu'il n'a jamais rien pardonné. Êtes-vous bien résolue « de souffrir pour une si bonne cause, tout ce que la Providence « ordonnera sur nous? »

Vous me fîtes une très-généreuse réponse, que je n'oublierai jamais. Vous me dîtes : « Je vous assure, mon père, que je m'es-
« timerois heureuse de porter ma tête sur un échafaud, pour
« acquérir le salut du roi et la liberté de la France. »

Je n'eus plus rien à vous dire après une telle parole ; je m'en allai tout ravi, vous recommandant de faire quantité de dévotions à cette intention ; et je vous dis lorsque vous fermâtes la grille : « Souvenez-vous donc que si l'on me met à la Bastille, je
« dois avoir part à vos prières à double titre, comme voisin et
« comme complice [1]. »

Depuis, j'ai appris vos travaux et vos combats, mon esprit en a été si rempli de joie et d'admiration que ma plume ne le peut exprimer. Rien ne pouvoit être pensé avec plus de sens, rien ne pouvoit être exécuté avec plus de hardiesse. « O petite Débora !
« cœur généreux et fidèle! vous n'avez rien épargné pour la
« gloire de Dieu, pour le salut du roi, pour la liberté de la
« France. Vous avez maintenant tout lieu de glorifier le souverain
« Maître, à qui nous devons rendre grâce de ce qu'il a opéré par
« votre bouche. O Dieu des merveilles ! disois-je, qu'est-ce que
« ceci ? Ne point craindre ce cardinal dont le nom est celui de
« la terreur ? Lever l'étendard de la liberté dans les sombres
« horreurs de la solitude ; attaquer l'ennemi dans sa principale
« forteresse, pendant qu'on ne parle que de chaînes, de procès
« et de supplices ; pendant que les plus hautes dignités tremblent,
« que tout est assujetti à la tyrannie, le bon ange de la France
« suscite une fille, jeune d'âge, foible de corps, cachée sous un
« voile et enfermée dans un monastère, qui s'expose pour le
« salut du public ; tant d'autres femmes qui ont possédé l'esprit
« des princes, les ont toujours ménagés pour l'avancement de
« leurs maisons, pour venger leurs injures, etc. ; mais celle-ci,
« épurée de tous les sentiments et de tous les intérêts de la

[1] Comme voisin, puisque la Bastille était située au bout de la rue Saint-Antoine, à deux pas du couvent des Filles de Sainte-Marie, dont l'église, qui subsiste encore, est aujourd'hui affectée au culte protestant.

« terre, n'a regardé que le ciel dans toute sa conduite. O Dieu, « vous l'avez rendue forte au-dessus de son sexe et prudente « au-dessus de son âge. Vous l'avez rendue capable de vous faire, « à peine sortie de l'enfance, un grand sacrifice de l'amour d'un « roi, et de se rendre, par une charité héroïque, mère d'un « peuple innombrable. Son œil n'a point été ébloui par l'éclat « des faux dieux du siècle, sa langue n'a point été nouée par le « charme des démons, et son cœur n'a point été fléchi par les « menaces d'une puissance qui ébranle tout ce qu'elle ne peut « abattre. »

Je me disois tout ceci dans mon ravissement, et bientôt après je trouvai le chemin que je cherchois ; il étoit encore marqué de vos pas innocents !...

Donc, ma fille, pour vous achever cette lettre par où je l'ai commencée : j'ai parlé au roi du devoir de sa condition et des obligations de sa conscience avec une vigueur apostolique. Il m'écouta longtemps en se promenant avec moi dans sa chambre avant la confession, et tout ce que je lui dis entra bien avant dans son cœur ; la crainte des jugements de Dieu l'ébranla. On m'a dit que sa santé en fut un peu altérée, et qu'il parut pendant deux jours beaucoup de chagrin et d'inquiétude sur son visage.

Ceux qui sont gagés du cardinal pour étudier jusqu'aux moindres de ses actions ne manquèrent pas de lui en donner avis, et vous pouvez bien juger qu'il ne cessa point de le presser pour en savoir la cause. Je n'ai pas toutefois sujet de me plaindre de la fidélité du roi, car il m'a gardé le secret autant que je l'ai désiré. Je m'offris à soutenir devant le cardinal même tout ce que je lui avois dit, et en effet je me transportai sur le champ de bataille, attendant de pied ferme ce grand adversaire, que le roi espéroit pouvoir engager au combat. Mais il se servit de ses armes ordinaires, qui sont la ruse et la fourberie.

J'aurais à vous entretenir longtemps sur toutes les particularités qui se passèrent en cette action ; mais je me contenterai

de vous envoyer copie de la lettre que j'écrivis à notre Révérend Père provincial.

Je n'ignore pas que quelques-uns pourroient dire que nous avons entrepris un fait bien hardi, et que nous avons par trop de zèle pressé une affaire qu'il falloit laisser mûrir. Mais s'ils en connaissoient toutes les circonstances, ils en jugeroient plus favorablement. Croyez, ma fille, que lorsque j'ai parlé, il falloit dire mon sentiment ou abandonner le salut du roi, et par conséquent trahir ma propre conscience. Nous n'avons pas peu fait d'avoir porté la vérité jusque dans le trône du mensonge ; nous n'avons pas peu fait de nous sacrifier pour le bien de l'État et pour la paix de la chrétienté ; nous n'avons pas peu avancé, puisque le cardinal a dit hautement que depuis les six mois qui ont précédé mon exil, il avoit trouvé l'esprit du roi tout changé, et que vous et moi lui avions plus nui que le reste de la France. On a beau dissimuler, le roi a le trait bien avant dans le cœur ; on pourra adoucir la plaie, mais on ne la guérira jamais. Souvent il se rappellera nos entretiens ; un jour il connoîtra la générosité de nos cœurs et la fidélité de nos services. Ne cessons point d'aimer le salut de ce pauvre prince ; ne nous arrêtons point sur ce qu'il semble nous avoir abandonnés, mais plutôt portons-lui compassion de ce qu'il s'est privé de ce qu'il avoit de plus assuré.

Vous savez assez d'où vient son mal ; il ne dit pas tout ce qu'il sent et ne veut pas tout ce qu'il peut. Si nous ne pouvons plus l'aborder, parlons à Dieu par nos larmes pour lui obtenir de bonnes inspirations et la force de les suivre. Autant qu'il vous sera possible, aidez-le : vous ne sauriez mieux justifier ce que vous avez fait, qu'en continuant à le faire. Consolons-nous, ma fille, dans le bonheur que nous avons d'être entrés au nombre des confesseurs de la vérité, dans un temps où l'on fait un crime de son nom. L'honneur que Dieu nous fait est commun à tous les deux ; mais il a d'autant plus de lustre en vous que vous êtes forte dans la fragilité du sexe, et prudente dans la tendresse de

l'âge. Je suis sûr que, lorsque vous voudrez vous considérer de tous les côtés, vous ne trouverez rien en vous qui mérite d'être plaint, et Dieu y trouvera des actions pour lesquelles il prépare des couronnes. O chère Angélique ! que c'est un beau spectacle de vous voir déjà si honorablement marquée du caractère du Dieu des affligés, et si sensible aux afflictions des gens de bien. Ce sont les ornements dont la vertu se pare quand elle marche en triomphe aux embrassements de son époux.

Je me souviens des paroles que vous me dites un peu avant notre séparation : « Quand j'étois à la cour, je n'étois pas assurée « que le roi seroit toujours le même pour moi ; mais,depuis que « je suis en religion, je suis très-certaine que Dieu sera toujours « pour moi. Tant qu'il plaira au roi de m'honorer de ses visites, « je les ménagerai toutes pour son salut, que j'aime mieux que « ma propre vie ; quand il voudra cesser, je vivrai toujours aussi « contente dans ma solitude que le poisson dans l'eau. »

O paroles dignes d'être écrites par les rayons du soleil !... Après cela, j'aurois tort de craindre que le changement qui est arrivé vous ait pu causer aucun trouble ; d'ailleurs vous êtes à la source des consolations auprès de cette sage et charitable mère supérieure (la mère L'Huilier). Vous avez versé votre cœur dans le sien, et comme vous n'êtes plus capable de goûter que de saintes joies, vous trouverez en elle, et parmi tant de saintes âmes et d'esprits si bien faits, toutes celles que vous pouvez désirer. Il me semble donc que la seule chose qui pourroit vous affliger en cette rencontre seroit de savoir que je suis languissant, abattu, et moins ajusté qu'il ne faut à la croix que Dieu m'a donnée.

Sachez, ma très-chère fille, pour votre consolation, que je suis non-seulement patient, mais content dans la vénération des conduites de Dieu sur moi. Ce n'est pas que l'orage n'ait été terrible, comme vous le savez. J'ai été comme dégradé, livré par mes frères [1], envoyé dans un exil très-rude, parmi des barbares, et

[1] Le mot est dur et se sent de l'amertume du cœur. Cependant le P. Caus-

aux extrémités de la France, privé de toutes fonctions et veillé comme dans une prison; le cardinal ayant défendu que j'eusse aucune voix ni suffrage dans mon ordre. On m'a même ôté la liberté du commerce avec mes amis, et on a ajouté à toutes ces rigueurs la défense expresse de voir aucune religieuse, parce que vous leur avez donné (dit-on) le péché originel, et rendues criminelles d'État, ayant perverti mon esprit par vos mauvaises maximes.

Malgré cela, ma fille, je m'élève au-dessus de tous mes maux, et je triomphe de toutes les rigueurs par la grâce de notre Sauveur, qui ne permet pas que je sois tenté au-dessus de mes forces.

Il me semble qu'après cette tourmente de la cour, je suis entré dans une île fortunée où je ne vois plus que des grâces, des vertus, la Divinité. Tantôt je me promène sur le grand théâtre de la nature, où toutes les créatures me servent de degrés pour aller à Dieu. Je sens plus que jamais l'éternité de mon âme dans le commerce des intelligences et des astres. Tantôt je repasse dans ma mémoire les saintes lectures et les saints mystères de la théologie. Tantôt j'entre dans le grand labyrinthe des temps où je vois passer tant de têtes couronnées comme l'écume des flots de la mer. Mais partout je pénètre par la contemplation dans les profonds abîmes du Verbe incarné, et dans le sein de la croix où se trouve le remède à toutes les douleurs de la vie. Je n'ai plus

sin reconnaît, dans sa lettre au P. général Vitelleschi, que ses frères ne pouvaient en aucune façon s'opposer à l'exécution de la lettre de cachet. Mais il avait sur le cœur une circulaire adressée, de la maison professe de Paris, aux autres maisons de la province, et dans laquelle, tout en rendant hommage à la pureté de ses intentions, on taxait sa conduite d'imprudence. Or, répondait-il, si j'ai agi par amour de Dieu, je n'ai pu être imprudent; l'Apôtre ne l'a-t-il pas déclaré : *Charitas... non agit perperam.*

Au reste, il ne faut pas croire que ses supérieurs l'eussent mis à la merci de Richelieu. Quand celui-ci voulut leur persuader de l'envoyer aux missions du Canada, il lui fut répondu, avec non moins de vérité que de finesse, que, dans la Compagnie, on n'assignait à personne ces postes périlleux à titre de punition, mais plutôt comme récompense.

d'importuns qui m'assiégent, ni de ces occupations de la terre qui m'ôtoient le loisir de goûter les charmes du ciel. Je suis le maître de mon temps et le roi de moi-même, sans regret du passé, sans perte du présent, sans crainte de l'avenir. Quelquefois je mets la main à la plume, et je travaille déjà pour ceux qui naîtront d'ici à plusieurs siècles.

On m'a bien menacé de supplices, de prisons et de tous les dangers qu'on peut se figurer dans les colères du cardinal, mais j'espère que Dieu me rendra à vos prières et à celles de tant de personnes pieuses qui offrent tous les jours leurs vœux pour moi. Je les vois aussi en esprit dans le calme de ma retraite, et les offre réciproquement à Dieu. Et pour vous, ma chère fille, il me semble qu'à tout moment je vous aborde et je vous parle ; c'est ce que le cardinal n'a pu encore empêcher avec toute sa puissance et toutes ses menaces. O Dieu ! chère Angélique ! ma joie et ma couronne, pour user encore une fois des termes de l'Apôtre, demeurez ferme dans les voies de Dieu, et si vous apprenez que la persécution m'ait arraché la vie, recommandez à Dieu le repos de mon âme. Obtenez un service pour moi dans votre église, et priez toutes vos sœurs, nommément celles qui sont de ma connoissance, d'offrir leur communion pour moi. Vous trouverez quantité de bons ecclésiastiques qui diront des messes si vous leur en demandez. J'ai toujours servi le public, et ne me suis fait haïr de personne que de ceux qui aiment trop leurs intérêts. Quoi qu'il m'arrive, je leur pardonne de toute l'étendue de mon âme, et leur désire la vraie charité et le salut éternel. J'espère que vous ne m'oublierez jamais.

LES ORIGINES DU CHRISTIANISME

D'APRÈS L'ÉCOLE DE TUBINGUE

(DEUXIÈME ARTICLE.)

JUDAÏSME ET CHRISTIANISME

Dans une précédente livraison[1] nous avons fait connaître en général la manière dont l'école rationaliste de Tubingue envisage les origines du christianisme. Il s'agit maintenir de revenir en particulier sur les points les plus importants du système adopté par cette école.

Nous n'entreprendrons pas toutefois la réfutation détaillée de tout ce qui a été écrit pour soutenir et développer les opinions diverses nées successivement ou simultanément dans son sein. Ce serait un travail sans fin. En effet, nous avons déjà signalé dans notre premier article quatorze dissertations et vingt-huit ouvrages, dont quelques-uns ne laissent pas d'être assez volumineux et très-compactes[2], et cependant nous sommes bien loin d'avoir mentionné tout ce qui a paru en ce genre.

Il faut donc nécessairement nous borner.

Aujourd'hui nous examinerons l'idée fondamentale, quoique

[1] *Études de théologie*, mars 1861 : *Les origines du Christianisme d'après la* Revue germanique, ou, ce qui revient absolument au même, *d'après l'école rationaliste de Tubingue.*

[2] Par exemple : Zeller, *la Philosophie des Grecs dans son développement historique,* 5 vol. in-8. — Dorner, *Histoire du développement de la doctrine sur la personne du Christ,* 2 volumes in-8°, dont le premier a 1130 pages et le second 1324.

plus ou moins nettement avouée, d'où partent Baur et ceux qui marchent sur ses traces : *Le christianisme, né du judaïsme, n'en est point essentiellement distinct à l'origine.*

I

Quoique tous les disciples de l'école de Tubingue s'accordent à faire venir le christianisme du judaïsme, ils varient néanmoins beaucoup entre eux lorsqu'ils entreprennent d'expliquer de quelle manière il en dérive. Les uns cherchent son origine dans les sectes qui divisaient les docteurs juifs au temps de Jésus-Christ, et mettent en avant autant d'opinions différentes qu'il y avait alors de partis[1]. Les autres rattachent directement la religion chrétienne au mosaïsme même, sans être pour cela mieux d'accord entre eux que les premiers. Dans ce nombre il en est qui vont jusqu'à refuser à Jésus-Christ la conscience de son œuvre, et à faire de saint Paul le fondateur réel du christianisme[2]. D'autres veulent bien accorder au Fils de l'homme la conception de l'idée chrétienne, mais ils prétendent que l'esprit et le caractère de la nation au milieu de laquelle il vécut, en empêchèrent la réalisation, jusqu'à ce que l'universalisme de l'apôtre des Gentils eût su briser les bornes trop étroites du particularisme palestinien et de la nationalité judaïque[3]. D'autres enfin, sans se prononcer sur la question de savoir si le fondateur de la religion chrétienne avait ou non la conscience du principe de vie nouveau qu'elle renfermait, se contentent de constater que ce principe ne put d'abord se développer, en sorte que les premiers chrétiens furent encore de véritables juifs quant à la religion.

[1] Bahrdt, *Lettres populaires sur la Bible.* — Des Cotes, *Apologie de Jésus de Nazareth.* — Stæudlin, *Histoire de la morale de Jésus.* — Richter, *Le Christianisme et les anciennes religions de l'Orient.* — Lutterbach, *Doctrines du Nouveau Testament.* — Cœlln, *Théologie biblique.*—etc.

[2] Surtout Schwegler, *L'Époque post-apostolique.*

[3] Hilgenfeld, *Le Christianisme primitif.*

La première manière d'expliquer l'origine du christianisme, qui fait de la religion le produit naturel de quelqu'une des sectes juives antérieures à sa naissance, et de Jésus-Christ, le disciple des écoles judaïques, fut surtout en vogue à la fin du siècle dernier et au commencement du nôtre. Il n'est point d'hypothèse si absurde qu'elle n'ait enfanté, et qu'un certain public ne se soit empressé d'admettre, au moins pendant quelque temps.

Jésus-Christ était Galiléen ; on songea donc aux écoles de Galilée. Comme on n'avait aucune donnée particulière pour l'une d'entre elles, on s'arrêta à la plus illustre, à la célèbre école de Tibériade, qui sembla vouloir un instant rivaliser avec celle de Babylone. Ainsi s'expliquait admirablement l'étonnement des docteurs moins savants de Jérusalem, quand le Sauveur âgé de douze ans les interrogea dans le temple avec tant de prudence, de sagesse et de fermeté. Malheureusement on oubliait que la ville de Tibériade ne fut bâtie en l'honneur de Tibère que la dix-neuvième année de la vie de Jésus-Christ, et que dès lors, il devenait fort peu probable qu'il eût reçu ses lumières dans les écoles de cette cité[1]. Du reste, un auteur peu suspect signale entre le christianisme et les écoles rabbiniques une différence capitale, sans parler de bien d'autres. « Le premier s'adresse avant tout au cœur de l'homme, à son sentiment religieux, aux besoins intimes de son âme ; il veut la régénérer et la conduire ainsi vers Dieu, seule source de tout bonheur. Or, ce but et les moyens qui y conduisent sont les mêmes pour tous les hommes.... L'Évangile est donc pour tous également nécessaire et également accessible. Il en est tout autrement de la théologie et de la philosophie du judaïsme. Ces termes déjà nous font voir qu'il s'agit, dans cette sphère, d'un privilége pour quelques-uns, de la prétention de les élever à un degré supérieur de science et de lumière, par conséquent d'une certaine impuissance à faire la part de tout le

[1] Voyez à ce sujet Matter, *Histoire du Christianisme et de la société chrétienne*, 2e édit., Paris, Didot, p. 48.

monde, peut-être même d'un mépris des masses. Ensuite cet enseignement s'adresse de préférence, et souvent exclusivement, à l'intelligence, à la raison spéculative, ou même à la seule mémoire, et fait consister le savoir religieux, soit en des formes creuses qui doivent régler la vie sans en nourrir la source, soit en des abstractions froides et brillantes, et plus hardies que solides. Aussi l'Évangile a-t-il fondé l'Église et changé la face du monde; la théologie juive a laissé dépérir la synagogue, et n'a produit que le Talmud et la Kabbale, un code pour les momies et une philosophie pour les rêveurs et les magiciens[1]. »

Frappé de l'esprit religieux qui règne dans les écrits de Philon, et croyant retrouver dans saint Paul et saint Barnabé ce genre d'interprétation allégorique de l'Ecriture sainte qui caractérise l'école juive d'Alexandrie, Néander[2] et quelques autres ont essayé de faire de Jésus-Christ un disciple de cette école. Ce qui a droit de nous surprendre, c'est qu'on ait cité la fuite en Égypte à l'appui de cette conception, comme si à l'âge qu'avait alors le Sauveur il eût pu être initié aux systèmes d'Alexandrie ou aux mystères de Memphis. Rien d'ailleurs ne nous autorise à croire que le fondateur du christianisme soit retourné plus tard dans cette contrée, et les protestants surtout ne sauraient l'admettre puisque l'Évangile ne dit pas un mot de ce second séjour. Quant à l'interprétation allégorique de l'Écriture sainte telle que la pratiquèrent saint Paul et les Pères apostoliques, il est aisé de voir qu'elle diffère entièrement de celle du philosophe juif. L'Apôtre et les saints Pères appliquent à l'ère messianique les figures de l'ancienne loi en rapprochant le Nouveau Testament de l'Ancien; ce qu'ils cherchent à faire ressortir c'est l'histoire figurée du Messie. Philon, au contraire, s'applique à retrouver dans les saints livres les données de la philosophie grecque, et lorsqu'il ne réussit pas à concilier la lettre de l'Écriture avec ses idées pré-

[1] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, t. I, p. 271.
[2] Néander, *Histoire universelle de l'Église.*

conçues de Platon ou de Pythagore, il n'hésite pas à l'abandonner. Ce mode d'interprétation n'est qu'une tentative perpétuelle de conciliation entre l'hellénisme et le mosaïsme, et l'œil le moins clairvoyant découvre du premier coup un abîme entre un pareil procédé et celui des apôtres[1].

L'hypothèse de l'origine pharisaïque, sans être précisément admise par M. Michel Nicolas, lui sourit néanmoins beaucoup. « Le judaïsme de la synagogue, dit-il, ce judaïsme que les docteurs d'Israël prétendaient, à tort ou à raison, peu importe pour le moment, avoir tiré des livres de l'ancienne alliance, me paraît avoir avec le christianisme des affinités plus saillantes et plus réelles. Jésus-Christ rattachait sa doctrine à celle de Moïse et des prophètes; les pharisieus, de leur côté, voulaient continuer l'œuvre de Moïse et des prophètes. Il était impossible que Jésus-Christ et les pharisiens ne se rencontrassent pas souvent en remontant à la même source. On aurait tort de conclure des reproches amers et mérités que le Seigneur adressa si souvent aux docteurs de la synanogue, que l'opposition qui les séparait portait sur des formules théologiques. Ce n'est ni sur leurs doctrines, ni sur leurs principes généraux de morale qu'il les condamnait; c'est sur l'esprit qu'ils leur avaient imprimé, sur l'abus qu'ils faisaient de la religion dans un intérêt de domination[2]. » M. Michel Nicolas semble avoir oublié complétement ici que le pharisaïsme ne consistait pas dans l'enseignement de la loi de Moïse, mais dans l'attachement servile à la lettre de cette loi sur certains points, et dans la substitution de la coutume aux commandements sur d'autres, dans le rôle excessif donné à la pratique extérieure du culte, et dans un esprit de prosélytisme trop ardent. Aussi M. Reuss est-il loin de trouver entre le pharisaïsme et le christianisme de si grands rapports. « Car, dit-il, tandis que l'esprit pharisaïque avait changé la religion en un formalisme

[1] Voyez sur ce point : Freppel, *Les Pères apostoliques*, p. 102 et suiv.

[2] *Revue germanique*, art. du 30 sept. 1858, *Des antécédents du Christianisme*, p. 450.

étroit et desséchant, l'Évangile distinguait soigneusement la forme et l'essence dans les choses religieuses; il fondait la valeur de l'homme et la certitude de ses espérances, non sur la réglementation extérieure de la vie, mais sur la direction intime du cœur et des sentiments.... Dans tout ceci il se trouvait non-seulement en avance sur le pharisaïsme, mais encore en contradiction avec lui. Et comme l'esprit finit toujours, même dans les choses de ce monde, par l'emporter sur le corps, par briser les formes qui le gênent et s'en créer d'autres plus homogènes, la divergence intime et fondamentale, qui existait entre les deux principes, ne pouvait pas rester longtemps masquée par une ressemblance plus extérieure et seulement partielle[1]. »

Autant M. Michel Nicolas semble se rapprocher des Pharisiens, autant il s'éloigne des Sadducéens. Cela s'explique tout naturellement, ces deux sectes ayant toujours été ennemies l'une de l'autre. « Par quel étrange aveuglement, s'écrie-t-il, a-t-on pu voir dans les Sadducéens, honnêtes égoistes, uniquement occupés à soutenir toute autorité publique, quelle qu'elle fût, pourvu qu'elle assurât l'ordre public, ennemis déclarés de toute libre expansion de la pensée et de la vie, chose si dangereuse à la tranquillité des États, le point de départ d'une doctrine qui, sur les ruines de la routine, releva avec tant d'énergie l'individualité humaine, et qui proclama avant tout le sacrifice des intérêts terrestres aux devoirs élevés de la conscience? Si, par un miracle plus extraordinaire que tous ceux de la légende, un réformateur semblable à Jésus-Christ était né dans leur sein, ils l'auraient prudemment étouffé de leurs propres mains, dans la charitable intention de sauver la paix du monde[2]. » Cette sentence portée contre les Sadducéens et leurs admirateurs nous paraît juste. Toutefois nous faisons nos réserves sur les considérants

[1] Reuss, *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique*, t. I, p. 268. On sait que M. Reuss est professeur au séminaire protestant de Strasbourg.

[2] *Revue germanique*, *loc. cit.*, p. 448.

qui l'accompagnent, et dans lesquels perce un peu trop l'esprit de la réforme. Au reste, Notre Seigneur a toujours mis les Sadducéens sur la même ligne que les Pharisiens pour les envelopper avec eux dans une commune réprobation, et M. Reuss déclare nettement qu'entre eux et le christianisme « la distance était on ne peut plus marquée. Aussi restèrent-ils complétement en dehors du mouvement évangélique.[1]. »

L'origine essénienne mise en avant par les déistes anglais, popularisée par Voltaire [2], appuyée par Stæudlin [3] et prônée, surtout par J. G. C. Richter [4], est bien autrement séduisante. Il y a entre cette secte et le christianisme des analogies assez frappantes à première vue, pour qu'il ne soit pas étonnant qu'une étude un peu superficielle ait pu d'abord confondre l'une avec l'autre. La proscription du serment, la recommandation du célibat, le mépris des richesses lui étant communs avec le christianisme, on s'est imaginé que la morale si pure de Jésus-Christ avait été puisée dans l'ascétisme essénien. On considéra que la vie du Sauveur était contemplative comme celle des Esséniens, et l'on crut retrouver la pensée caractéristique de leur ascétisme, la fuite du monde, dans la maxime de Jésus-Christ : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Mais, comme le remarque fort bien M. Reuss, « la ressemblance porte plutôt sur des détails ; c'est aussi pourquoi elle a paru si frappante. L'esprit des deux tendances, la grandeur du but, la nature des moyens, tout ce qu'il y a de plus important les sépare l'une de l'autre, et très-profondément. Pour apprécier au juste... la portée des rapports qu'on découvre à première vue, il ne faut pas s'arrêter à des points spéciaux... il est essentiel de remonter à l'idée-mère d'un enseignement, à sa pensée la plus intime, pour juger de ses préceptes

[1] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, t. I, p. 269.
[2] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. *Esséniens.*
[3] Stæudlin, *Histoire de la morale de Jésus.*
[4] Richter, *Le Christianisme et les plus anciennes religions de l'Orient.*

ou de ses formules [1]. » On avait d'abord négligé de le faire, on le fit plus tard, et, de l'aveu même de Michel Nicolas, « on reconnaît aujourd'hui d'un commun accord que le christianisme et l'essénisme ont des tendances différentes, sont placés à des points de vue opposés, et qu'ils se séparent profondément dans leur idée fondamentale et dans les moyens par lesquels chacun d'eux veut la réaliser, en un mot, dans tout ce qui est véritablement important [2]. »

Cependant il y a encore des auteurs qui persistent à voir dans l'essénisme, sinon la source, au moins un antecédent du christianisme, et à attribuer au premier une action réelle sur la formation du second. D'après M. Lutterbach, par exemple, saint Jean-Baptiste était en relation avec les Esséniens, le grand prêtre Zacharie, le vieillard Siméon, Anne la prophétesse, toute la famille de Jésus-Christ et un grand nombre de personnages qui figurent dans les récits des évangélistes faisaient partie de cette secte. D'autres théologiens d'outre-Rhin ont vu dans les bains de purification et les repas en commun, usités parmi ces sectaires juifs, des antécédents du baptême chrétien et de la *sainte Cène*, pour ne pas dire de la sainte communion comme les catholiques. Nous croyons inutile de répondre à ces assertions. Elles ont rencontré trop peu de créance pour qu'il vaille la peine de s'arrêter à les réfuter.

Peut-on dire avec M. Hilgenfeld [3], que l'essénisme, en se créant un culte particulier et en se séquestrant du reste de la nation, habitua les esprits à ne pas faire consister le véritable judaïsme dans la simple pratique des lois cérémonielles, et à regarder la piété intérieure comme supérieure à l'accomplissement extérieur des actes du culte? Oui, si l'on veut. Mais nous ne voyons pas comment l'essénisme servit par là de préparation au christianisme, à moins qu'on n'admette que celui-ci ne fut d'abord autre

[1] Reuss, *Hist, de la théol. chrét., loc. cit.*
[2] *Revue germanique, loc. cit.*, p. 449.
[3] *Journal de théologie scientifique,* n. 1, p. 138 et suiv.

chose qu'un judaïsme spiritualisé, dont toute l'originalité consistait dans une tendance plus prononcée vers l'ascétisme. On ne peut donc pas non plus dire que l'esprit de cette secte porta une grave atteinte au formalisme pharisaïque, et causa un mouvement, une fermentation religieuse, favorables à la propagation de la religion chrétienne. Car, dans les temps immédiatement antérieurs à l'ère chrétienne, il n'y eut d'autre mouvement que celui que produisait l'attente du Messie. Mais les espérances messianiques, telles qu'elles se produisaient alors au sein d'un peuple charnel, n'avaient rien qui pût favoriser le spiritualisme chrétien. D'ailleurs on ne voit aucune trace d'un mouvement de ce genre. Le Talmud ne dit pas un mot des esséniens, les évangiles n'en font aucune mention, et on n'en parle pas davantage dans les actes des apôtres. Ainsi les analogies qu'on a signalées longtemps avec tant de complaisance, sont accidentelles, purement apparentes et de peu d'importance.

Toutes ces hypothèses qu'on avait imaginées pour faire jaillir le christianisme du milieu des sectes judaïques, sont si peu fondées, qu'il n'est plus personne qui ose les poser. « C'est un fait aujourd'hui généralement reconnu, dit M. Reuss, que Jésus n'est allé à l'école d'aucun des partis que nous avons essayé de peindre dans notre premier livre. Son enseignement et la position qu'il a prise en face du monde contemporain restent des énigmes, précisément lorsqu'on prétend les expliquer comme le fruit naturel de l'une ou de l'autre des tendances antérieures, ou comme une simple réaction contre l'une d'elles [1], ou enfin comme la conséquence et le produit d'une étude éclectique. Ce qu'il est venu apporter de plus essentiel, était en même temps ce qu'il y avait de plus nouveau, et n'appartenait, comme tel, ni à son époque ni à une période précédente du développement national du peuple juif [2] »

[1] Nous n'avons rien dit ici de ce sentiment, qui a pour lui toutes les sympathies de M. Michel Nicolas, parce que nous en avons déjà parlé ailleurs. Voyez *Études de théologie,* livrais. de mars 1861, p. 74.

[2] Reuss, *Histoire de la théologie chrét.,* t. I, p. 265.

II

Dans l'impossibilité d'établir l'origine judaïque du christianisme par l'analogie qu'on avait cru voir entre lui et toutes ces sectes, on essaya de la dériver directement du mosaïsme. Il faut entendre ici MM. Schwarz, Stap et Michel Nicolas qui nous feront connaître à la fois les opinions de l'école rationaliste de Tubingue et les raisons sur lesquelles elle les appuie.

« La pensée historique fondamentale sur laquelle cette critique repose, dit le premier, est celle-ci :

« Le christianisme n'est point descendu du ciel complet et parfait dès l'abord. Il est le produit d'un développement progressif; et le sol sur lequel il grandit fut le judaïsme. L'élément judaïque était comme l'enveloppe que le christianisme primitif ne pouvait briser qu'après une longue période de travail et de conflits intérieurs. Le christianisme fut à son origine un judéo-christianisme; et son premier symbole se résumait en ces mots : « Jésus est le Messie, l'accomplissement de la parole des prophètes. » Ainsi le christianisme primitif, identique avec le judéo-christianisme, n'était qu'un judaïsme spiritualisé et accompli; en lui ne résidait pas encore ce nouveau principe de vie qui devait embrasser le monde et réunir dans un même esprit le juif et le païen [1]. »

Cela revient à dire que le christianisme n'ayant point d'abord le caractère d'universalité que lui donna plus tard l'admission des gentils dans son sein, n'était pas encore le catholicisme, mais ce qu'on est convenu d'appeler le judéo-christianisme, qui ne se distinguait du judaïsme ordinaire que par un esprit moins charnel et la croyance à l'avénement du Messie. Le traducteur de cet article, M. Stap, fait observer, en note, que cette exposi-

[1] *Revue germanique*, 31 mars 1860, *de la Théologie contemporaine en Allemagne*, art. de M. Schwarz, p. 369.

tion appliquée à l'école de Tubingue, en général, est « forcée ou incomplète et partant inexacte. » Nous verrons, chemin faisant, ce qu'il faut penser de cette observation. Voyons, en attendant, si sa propre exposition diffère beaucoup de celle que nous venons d'entendre.

« De toutes ces données, dit M. Stap, après avoir fait à sa manière l'histoire des commencements de la religion chrétienne, les unes historiquement exactes, les autres d'une vérité purement symbolique, il est permis de conclure, comme il a déjà été dit, que le christianisme primitif ne fut, pour les continuateurs immédiats du maître, qu'un judaïsme arrivé à son parfait épanouissement par l'avénement du Messie. C'était comme une secte nouvelle au sein de l'ancienne théocratie juive; une réunion de véritables israélites s'accordant à reconnaître que Jésus, mis à mort et ressuscité, était le Christ qui, dans un bref délai, devait revenir prendre possession du trône de David et accomplir toutes les prophéties. Loin de vouloir s'isoler de la famille de Jacob, ils continuaient à la considérer comme l'héritière des promesses divines, et auraient cru se condamner eux-mêmes en cessant d'en faire partie. Renoncer à la loi mosaïque eût été, à leurs yeux, renier Dieu lui-même; et, pénétrés de respect pour ses ordonnances, ils ne songeaient ni à rompre avec elles ni à en affranchir les autres. Ce qu'ils comptaient inaugurer était un dernier progrès du judaïsme, son triomphe universel et définitif, non une révolution radicale ni une religion nouvelle [1]. »

Vraiment, si M. Schwarz s'est trompé, il faut avouer que M. Stap s'est trompé de même; car l'exposition du second n'est que le commentaire un peu plus explicite et plus détaillé de celle du premier. Au reste, M. Michel Nicolas est parfaitement d'accord avec eux.

« La première communauté chrétienne, dit-il, fondée à Jéru-

[1] *Revue germanique*, 31 août 1860, *L'Apôtre Paul et les Judéo-Chrétiens*, p. 266.

salem par les apôtres, se composait de juifs qui ne se distinguaient du reste des enfants de Jacob, que par cette simple croyance que Jésus de Nazareth avait été le Messie annoncé par Moïse et les prophètes. Le règne du Messie n'était destiné, dans leur opinion, qu'à la famille d'Israël, et ce n'était, dans tous les cas, qu'en s'en faisant les fils adoptifs, en se soumettant par conséquent aux pratiques juives, que les païens pouvaient y avoir accès. Les chrétiens primitifs n'entendaient pas rompre avec le judaïsme. Le christianisme n'était pas pour eux une religion nouvelle, il était simplement le couronnement de l'édifice dont Moïse avait posé les fondements, et dont les prophètes et les docteurs avaient été les murailles. Le temple de Jérusalem était pour eux, comme pour les juifs, le lieu saint par excellence; ils assistaient au culte, ils fréquentaient les synagogues; le grand prêtre n'avait rien perdu de sa dignité à leurs yeux, et la loi cérémonielle conservait pour eux son caractère divin et obligatoire. De son côté, la masse de la nation ne voyait en eux que des israélites plus pieux et plus fervents. Même après qu'ils eurent à plusieurs reprises résisté à l'autorité du Sanhédrin, les disciples de Jésus-Christ ne passèrent, parmi le peuple, ni pour des apostats ni pour des partisans d'une religion nouvelle; tout au plus furent-ils tenus pour une nouvelle secte en Israël, et l'on peut dire, avec M. Reuss, que pendant longtemps les chrétiens purent passer pour un parti juif, et le furent réellement [1]. »

MM. Schwarz, Stap et Michel-Nicolas s'accordent donc parfaitement à faire du christianisme primitif un véritable judaïsme. Pour savoir si leur enseignement est réellement l'expression des doctrines de l'école de Tubingue, interrogeons d'abord son chef.

Il est important de se rappeler ici que, d'après Baur, l'évangile de saint Matthieu est le seul document vraiment authentique où l'on puisse trouver la pensée du fondateur du christianisme.

[1] *Revue germanique*, 31 décembre 1858, *la Théologie des apôtres*, p. 435

Cette pensée, d'ailleurs, il faut la chercher principalement dans les discours du Sauveur, et, avant tout, dans ce discours fait sur la montagne où il prononça les huit béatitudes.

Sans doute, on pourrait se demander, avec M. de Pressensé, « de quel droit ce savant illustre que nous combattons choisit et isole un seul morceau d'un évangile pour y chercher tout l'enseignement du maître... Il est vraiment par trop commode de jeter par-dessus le bord toute la portion embarrassante du document que l'on accepte [1]. » Mais n'essayons pas de répondre à M. Baur avant de l'avoir entendu. Voici donc ce qu'il dit dans l'ouvrage intitulé : *le Christianisme et l'Église chrétienne des trois premiers siècles :*

« Nous ne saurions nulle part mieux saisir jusque dans son centre l'idée et la conception fondamentale d'où sortit le christianisme, que dans les béatitudes du sermon de la montagne. Qu'expriment toutes ces béatitudes... sinon une conscience religieuse infiniment élevée et profondément pénétrée du sentiment de ce qu'une nature bornée et les contradictions de la vie imposent de gêne, mais qui, malgré ce sentiment, atteint bien au delà de ce qui est fini et borné [2]... »

« Les béatitudes du sermon de la montagne donnent, comme existant en soi d'une manière absolue, ce que le chrétien est dans sa conscience la plus intime, et l'originalité et l'essence du christianisme se manifestent sous la forme du devoir moral absolu, tant dans la partie antithétique du discours dirigée contre les pharisiens, que dans le reste de son contenu, où Jésus appuie fortement sur la pureté et la sincérité de l'intention, sur la moralité qui n'embrasse pas seulement l'acte extérieur, mais aussi la disposition intérieure, et sur le zèle religieux de l'accomplissement de la loi qui exclut toute exception et restriction volontaire, toute apparence fausse et hypocrite, tout partage et toute

[1] *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, t. I, p. 317.

[2] *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, p. 26.

division. Cependant on peut demander jusqu'à quel point le christianisme a posé par là un principe nouveau. Quand Jésus lui-même nous a déclaré qu'il n'est point venu pour renverser la loi et les prophètes, mais pour les accomplir, il paraît s'être placé vis-à-vis de l'Ancien Testament dans un rapport purement affirmatif, et l'on peut dire que toute la différence entre la doctrine de Jésus et la loi ou l'Ancien Testament n'est que *quantitative* et non *qualitative;* qu'aucun principe nouveau n'est posé, que les déterminations morales déjà contenues dans la loi se trouvent seulement étendues à toute la sphère du domaine moral, qu'on s'est contenté de rendre à la loi ce qu'on n'aurait jamais dû lui soustraire, et qu'on n'a fait qu'exprimer formellement l'extension et la généralisation dont elle était capable en elle-même[1]... »

« D'après cela, le contenu absolu du principe chrétien s'exprime tout entier par la conscience morale[2]... »

« En considérant tout ce dont nous venons de parler (c'est-à-dire le sermon sur la montagne et les paraboles qui traitent du royaume de Dieu) comme le contenu original et fondamental de la doctrine de Jésus ; elle ne renferme rien qui n'ait une tendance purement morale et qui ne vise à rappeler l'homme à sa propre conscience religieuse et morale. Il n'a qu'à se rendre attentif à ce que sa conscience lui représente comme sa plus haute tâche morale, pour qu'il soit en état de l'accomplir par lui-même. Ainsi considéré, le christianisme, dans les éléments originaux de son essence, est une religion purement morale; son avantage le plus particulier et le plus grand est précisément de porter en soi un caractère éminemment moral dont la racine se trouve dans la conscience morale de l'homme[3]. »

En résumé, si nous avons bien compris la terminologie un peu abstraite, pour ne pas dire obscure et embarrassée, du docteur

[1] *Das Christenthum*, etc., p. 28.
[2] *Ibidem*, p. 32.
[3] *Ibidem*, p. 35.

allemand, en s'en tenant à l'évangile de saint Matthieu, et, dans cet évangile, aux discours du Sauveur, et, parmi ces discours, à celui de la montagne, on ne trouve rien dans l'enseignement de Jésus-Christ, qui n'ait une tendance purement morale et ne vise uniquement à ramener l'homme à sa propre conscience, pour le rendre digne d'entrer dans le royaume de Dieu. Jésus-Christ n'a point voulu rompre avec le mosaïsme, ni formuler des dogmes nouveaux; sa prédication s'est bornée à solliciter la libre volonté de l'homme à se porter au bien dont elle est capable. Le principe nouveau qu'il a posé est celui de la vie morale; sa religion ne se distingue du judaïsme que par cette tendance, et ainsi le christianisme n'est qu'un judaïsme spiritualisé.

Pour renverser par sa base cet échafaudage péniblement élevé, il suffirait, comme nous l'avons déjà remarqué, d'établir que les quatre évangiles canoniques méritent une égale créance, et qu'ils nous présentent le même Christ, quoique chacun d'eux conserve sa physionomie particulière. C'est une thèse qui a été mille fois prouvée et dont nous pouvons faire abstraction pour le moment. Nous nous contenterons donc de citer ici une page d'un auteur protestant qui veut bien se placer sur le terrain que lui assigne la critique historique de Baur.

« L'ensemble de l'histoire évangélique, dit M. de Pressensé, puisé même dans un seul évangile, comme celui de Matthieu, suffit pour démontrer l'insuffisance d'une pareille explication du christianisme primitif... Il est notoire que, dans le premier évangile, aussi bien que dans les autres, Jésus-Christ se donne comme l'objet de la foi... Or, cette prétention est un fait absolument nouveau dans le judaïsme; elle n'a aucun précédent; ajoutons même qu'elle devait heurter tout particulièrement ce monothéisme strict, si jaloux d'abaisser l'homme devant Dieu et d'enlever tout prétexte à une comparaison injurieuse. Se poser soi-même comme l'objet de la foi, c'était donc rompre hardiment le cercle rétréci des anciennes idées. Nous voilà bien loin de ce

simple développement moral dont on nous parlait... Le sermon sur la montagne renferme dès ses premiers mots une énergique protestation contre les préjugés enracinés de ceux qui se pressaient encore en foule pour écouter cette parole qui renfermait tant d'autorité dans une si grande douceur. Elle n'apporte pas seulement au monde un judaïsme épuré, humble et fervent; elle ne prêche pas seulement la tristesse, la repentance, la pauvreté, mais elle annonce aussi le bonheur, et si elle le met tout d'abord dans les larmes pénitentes, c'est la preuve presque audacieuse qu'elle se sent capable de répandre la consolation et le salut dans les cœurs affligés. Le premier évangile, comme les autres, attribue au Christ le pardon des péchés, et met dans sa bouche un langage... qui, au point de vue purement judaïque, aurait été considéré comme le comble du blasphème[1]; que dis-je? qui l'a été devant le tribunal sacerdotal où comparut l'innocent[2]. C'est qu'en effet il allait jusqu'à mettre le nom du Maître galiléen sur le rang même du nom trois fois saint de Jéhovah, et à établir entre Jésus-Christ et Dieu une relation unique et mystérieuse qui impliquait sa divinité, comme il l'a reconnu lui-même en ne repoussant pas l'accusation lancée contre lui dans le Sanhédrin de s'être posé comme le Fils de Dieu. Le premier évangile, comme les autres, donne à sa mort et à sa résurrection cette capitale importance qui leur confère une valeur dogmatique. Il nous semble donc qu'en nous refusant tous les avantages que nous tirerions de l'étude comparée des écrits authentiques du Nouveau Testament, et en nous contentant pour le moment d'un rapide aperçu de la question controversée, nous sommes en mesure d'écarter l'assertion de l'école qui actuellement est la plus fortement organisée contre le christianisme[3]. »

Schwegler n'est pas moins explicite que le chef de l'école au sujet de l'origine judaïque du christianisme; et il faut avouer

[1] *Matth.*, x, 27.—xxviii, 18.—xxii, 45.
[2] *Matth.* xxvi, 63-65.
[3] *Hist des trois prem. siècles de l'Eglise chrét.*, p. 317, 318.

qu'il l'emporte de beaucoup sur lui pour la clarté du style, sinon pour la force de raison. Comme on s'accorde universellement à reconnaître en lui le disciple le plus remarquable et le plus hardi du Maître, nous ne pouvons nous dispenser de citer quelques passages de son livre intitulé l'*Age post-apostolique*, où il formule nettement sa pensée.

« Le christianisme primitif, écrit-il, était la foi à la qualité de messie en Jésus, la foi ὅτι οὗτος, Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ἐστὶν ὁ Χριστός [1]. »

« On voit facilement d'après cela, ajoute-t-il un peu plus bas, que le christianisme n'est qu'une question juive, une Ζήτησις των Ἰουδαίων, un degré de développement du judaïsme. Par la reconnaissance de Jésus comme messie, l'horizon du judaïsme ne se trouvait dépassé ni rompu en aucun point, car l'idée messianique était dès longtemps familière à la théologie judaïque de cette époque qui en avait fait un type dogmatique. Ainsi le christianisme, qui prend ses racines dans l'idée messianique, n'était que le dernier fruit de conceptions qui avaient déjà mûri au sein du judaïsme; il n'y avait donc entre les juifs et les chrétiens, c'est-à-dire entre les juifs ordinaires et ceux qui croyaient à l'avénement du Messie, aucune différence de principe sous le rapport dogmatique [2]. »

« En résumé, dit le même auteur à la fin du chapitre, nous pouvons répéter du christianisme primitif ce que nous en avons déjà dit : ce n'était et ne voulait être autre chose que le judaïsme véritable, parfait et croyant au Messie, le dernier degré de développement du mosaïsme, amené par l'apparition du Messie. Partageant avec le judaïsme toutes ses idées, tous ses principes et toute sa croyance religieuse, conservant le culte du temple et les mœurs paternelles de la nation juive, et surtout reconnaissant sans restriction la continuation de l'obligation de la loi rituelle,

[1] *Das nachapostolische Zeitalter*, t. I, p. 91. Tubingue, 1846.
[2] *Ibidem*, p. 91, 92.

il ne se distinguait du judaïsme contemporain que par la croyance à la qualité de messie en Jésus de Nazareth, quoique, même sous ce rapport, il ne dépassât point l'horizon judaïque, puisqu'il ne faisait qu'appliquer à la personne de Jésus le dogme messianique déjà préexistant[1]. »

Telle est la doctrine du maître et celle du plus illustre de ses disciples. Quelque étrange qu'elle soit, elle l'est pourtant moins encore que les raisons sur lesquelles on prétend l'établir. Des objections semblables apportées à une dispute théologique, par ceux qui sont encore sur les bancs de l'école, feraient sourire, tant elles paraîtraient peu sérieuses. Il faut en citer quelques-unes, pour donner une idée de leur valeur. « L'épître de Jacques, dit-on, désigne la chrétienté par le nom de αἱ δώδεκα φυλαὶ ἐν τῇ διασπορᾷ, *manifestement*, parce qu'à ses yeux, elle n'est autre chose que le vrai Israël[2]. » *Manifestement* est charmant. Ainsi toutes les fois que nos prédicateurs, du haut de la chaire, appliquent à l'Église et au peuple chrétien les noms d'Israël, de Juda, de Sion, de Jérusalem, etc., c'est *manifestement*, parce qu'ils pensent qu'aujourd'hui encore le christianisme ne diffère en rien du judaïsme contemporain!

« L'auteur de l'Apocalypse, est-il dit au même endroit, ne reconnaît pour vrais juifs que les *juifs* croyant au Messie[3]. » Donc, conclut-on, les chrétiens sont de vrais juifs. Mais cette conclusion ne suppose-t-elle pas précisément, ce qui est à prouver, c'est-à-dire que les chrétiens sont des *juifs* croyant au Messie, et raisonner ainsi n'est-ce pas faire ce qu'on appelle en bonne logique une pétition de principe?

Ces exemples que nous pourrions multiplier, donnent une idée du parti que l'école historique prétend tirer des expressions de

[1] *Das nachapostolische Zeitalter*, t. I, p. 113.
[2] *Ibidem*, p. 97.
[3] Voyez par exemple, Apoc. III. 9. « Voici que je vous amènerai quelques-uns de la synagogue de Satan, qui se disent juifs et ne le sont point. »

l'Écriture sainte, en faveur de sa thèse. En voici qui feront voir comment elle interprète la tradition et les saints Pères. D'abord, « Méliton dans son apologie, affirme qu'avant les temps d'Auguste le christianisme fleurissait parmi les juifs : ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον ἐν βαρβάροις ἤκμασεν[1]. » Comme si Méliton avait pu dire que le christianisme existait avant la naissance du Christ. On apporte ensuite un texte de Tertullien, qui dit : *Judæi et nunc adventum Christi expectant, nec alia magis inter nos et illos compulsatio est, quam quod jam venisse non credunt*[2], et de ce que la plus grande opposition, entre les chrétiens et les juifs venait du refus de ceux-ci de croire à l'avénement du Messie, on conclut que ceux-là n'étaient que des juifs persuadés de sa venue. Mais, ajoute-t-on, ce qu'il y a de plus remarquable, c'est ce que raconte Jérôme de la plus ancienne communauté chrétienne à Alexandrie : *Denique Philo, disertissimus Judæorum, videns Alexandriæ primam ecclesiam adhuc judaizantem, quasi in laudem gentis suæ librum super eorum conversatione scripsit*[3]. Et pourtant qui peut ignorer que les chrétiens judaïsants se distinguaient parfaitement des juifs?

Les inductions qu'on cherche à tirer de l'histoire ne sont guère plus concluantes que les arguments dont nous venons de parler. On remarque, par exemple, que les apôtres gardaient les us et coutumes de la nation, qu'ils observaient la loi mosaïque, et que saint Paul lui-même est représenté, dans les Actes des apôtres, comme un zélateur de la loi, et on en conclut qu'à cette époque, le christianisme n'était pas encore distinct du judaïsme. Voilà bien la roideur protestante, qui ne comprend rien au ménagement de la charité, et qui s'inquiète peu d'empêcher le scandale de ceux qui sont faibles. Tout le monde sait que les premiers adhérents à la vraie foi faisant partie de la nation juive, un cer-

[1] *Das nachapostolische Zeitalter*, t. I, p. 97.
[2] *Ibidem*, p. 98,
[3] *Ibidem*, p. 100.

tain nombre d'entre eux, par respect pour la loi d'où ils étaient sortis, continuaient à en pratiquer les prescriptions compatibles avec l'Évangile, non point comme des œuvres obligatoires, mais comme des œuvres pieuses et de surérogation, auxquelles personne ne pouvait trouver à redire. Ce fut pour ménager leur conscience timorée, que saint Paul fit circoncire Timothée, et que saint Pierre et saint Barnabé évitaient à Antioche de prendre part aux repas des Gentils. Mais il y avait loin de cette pratique des apôtres et des chrétiens judaïsans, à celle d'un autre parti auquel on donna plus tard, le nom d'Ébionites. Ceux-ci, conservant tout leur orgueil pharisaïque, méprisaient profondément les convertis de la gentilité, et gardaient obstinément leurs aveugles préjugés sur la valeur absolue et indispensable des cérémonies de la loi. Ce n'étaient point des chrétiens véritables, mais plutôt des ennemis du christianisme, contre lesquels saint Paul eut à déployer toute son énergie. Comment donc a-t-on pu confondre avec eux les chrétiens judaïsans, que le même apôtre ménage avec charité? Comment surtout a-t-on pu soutenir [1], que les Ébionites furent les premiers chrétiens, et qu'on ne les considéra comme une secte, que lorsque le christianisme, par l'admission des Gentils dans son sein, eut franchi les limites du judaïsme? Comment des esprits sérieux se sont-ils laissé prévenir, au point d'être si vivement frappés de quelques ressemblances de détail, et de ne pas même apercevoir des différences essentielles, radicales et beaucoup plus faciles à saisir? Ici les points d'opposition sont tellement saillants, qu'il ne faut pas un examen bien attentif pour les voir. Contentons-nous de signaler les principaux.

[1] Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*, t. I, p. 104-108.

III

Trois caractères nous frappent tout d'abord dans le judaïsme. C'est une religion particulière, transitoire, imparfaite. Le christianisme, au contraire, se montre à nous avec les trois caractères opposés. C'est une religion universelle, définitive, parfaite. Un temple unique, centre exclusif du culte, des pratiques et des cérémonies toutes locales, la défense expresse de se mettre en contact avec les autres nations, tout concourait à restreindre la sphère religieuse du peuple israélite. Sans doute la partie dogmatique et morale de sa religion était expansive de sa nature, mais son rituel l'enchainait aux confins du royaume. L'obligation de l'embrasser et de la suivre n'atteignait personne en dehors de la nation. L'esprit de prosélytisme, le génie de l'apostolat lui sont étrangers. Aussi l'Israélite n'aspirait-il qu'à vivre isolé au milieu des nations. Pourvu qu'il lui fût donné de jouir lui-même du dépôt de la doctrine que Dieu lui avait confié, il ne songeait point à en faire profiter les autres. Dans le christianisme tout porte le caractère de l'universalité. Le Messie qui en devient le fondateur, n'est pas envoyé seulement vers les enfants de Jacob, mais vers tous les peuples de la terre[1]. Le sacrifice et le culte qu'il institue, loin d'être renfermé dans un seul temple, s'étend à tous les lieux de l'univers[2]. La religion qu'il établit n'est pas l'apanage exclusif de quelques-uns; tous, juifs et païens, peuvent et doivent l'em-

[1] « Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, et fæces Israel convertendas. Ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ. » (*Isaiæ*, XLIX, 6.)

Il dit bien quelque part qu'il n'est envoyé que vers les brebis égarées d'Israël; mais il ne parle en cet endroit que de la mission personnelle qu'il avait à remplir de son vivant, et cette règle même n'a pas été sans exception; témoin la personne même au sujet de laquelle cette parole fut prononcée.

[2] « In omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda. » (*Malach.*, I, 11.)

brasser, afin qu'il n'y ait plus qu'un pasteur et qu'un troupeau[1]. Sa doctrine est destinée à être prêchée à toutes les nations[2], et l'accomplissement de la loi qu'il apporte devient pour tous une condition nécessaire pour arriver au bonheur[3].

Le judaïsme était essentiellement transitoire; c'était une figure qui devait un jour faire place à la réalité, l'ombre et non l'image même des choses[4]. Saint Paul n'y voyait qu'une tutelle destinée à finir au temps marqué[5]; un testament ancien aboli par un testament nouveau, à cause de sa faiblesse et de son inutilité pour le salut[6]. N'est-ce pas là ce qui a fait du peuple d'Israël un peuple d'attente? Ce qui fait que, maintenant encore, les restes malheureux de ce peuple, dispersés sur la surface du globe par tous les vents du ciel, gardent partout la même attitude, attendant sans trop savoir ce qu'ils attendent. Or, cette physionomie particulière du peuple juif lui vient de sa religion. Lois, institutions, prophéties, tout lui montrait dans le lointain un personnage mystérieux qui devait établir le royaume de Dieu sur la terre et contracter avec lui une alliance nouvelle. Depuis Moïse jusqu'à Malachie, les prophètes, les législateurs et les rois annonçaient celui qui devait réunir un jour tous les peuples sous sa domination. Aussi ni les révolutions intérieures qui modifièrent plusieurs fois la forme du gouvernement de la nation, ni la guerre étrangère qui deux fois aboutit à la captivité, ni les plus cruels revers en un mot, ne

[1] « Et alias oves habeo, quæ non sunt ex hoc ovili : et illas oportet me adducere, et vocem meam audient; et fiet unum ovile, et unus pastor. » (*Joan.* x, 16.)

[2] « Docete omnes gentes. » (*Matth.*, xxviii, 19.)—« Euntes in mundum universum, prædicate Evangelium omni creaturæ. » (*Marc*, xvi, 15.)

[3] « Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata. » (*Matth.*, xix, 17.)

[4] « Umbram enim habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum. » (*Hebr.* x, 1.)

[5] « Hæres... sub tutoribus et actoribus est usque ad præfinitum tempus a patre; ita et nos cum essemus parvuli sub elementis mundi eramus servientes. » (*Gal.*, iv, 1-3.)

[6] « Reprobatio quidem fit præcedentis mandati, propter infirmitatem ejus, et inutilitatem. (*Hebr.*, vii. 18.)

purent étouffer dans son sein une espérance dont l'activité et l'énergie allaient croissant à mesure que le temps la soumettait à une plus longue épreuve.

Le christianisme n'est point agité par cette attente, parce qu'il en est l'accomplissement et le terme. Il se sent établi à jamais sur le roc inébranlable à toutes les forces humaines réunies [1], et son fondateur reste avec elle pour soutenir son œuvre, jusqu'à la consommation des siècles [2]. C'est une religion définitive, qui n'a pas à craindre d'en voir, quelque jour, substituer une autre à sa place, et qui ne sent pas même le besoin d'une évolution ultérieure, parce qu'elle est descendue du ciel complète et parfaite, bien différente en cela encore du judaïsme, incomplet en lui-même, et dont toute la perfection n'était que figurative.

Jamais le mosaïsme n'a rien su amener à la perfection [3]; saint Paul n'y voit que les éléments et non l'ensemble d'une œuvre achevée [4]. Il avait, par exemple, des sacrifices, mais ces sacrifices étaient incapables de réconcilier l'homme avec Dieu [5]. Il avait une loi morale, mais cette loi ne portait point avec elle la grâce d'éviter le péché qu'elle réprouvait [6]. Il en est bien autrement du christianisme. Son sacrifice unique remplace avantageusement tous les anciens sacrifices, qui n'avaient de valeur qu'en lui; sa loi morale accompagnée de la grâce, convertit les âmes en même temps qu'elle éclaire les yeux de l'intelligence [7]. Rien ne manque, en un mot, à sa perfection.

[1] « Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam. » (*Matth.*, XVI, 18.)

[2] « Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi. » (*Matth.*, XXVIII, 20.)

[3] « Nihil enim ad perfectum adduxit lex. » (*Hebr.*, VII, 19.)

[4] « Infirma et egena elementa. » (*Gal.*, IV, 9.)

[5] « Impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. » (*Hebr.*, X, 4.)

[6] « Lex autem subintravit ut abundaret delictum. » (*Rom.*, V, 20.)

[7] Lex Domini immaculata convertens animas. Præceptum Domini lucidum illuminans oculos. » (*Ps.* XVIII, 8, 9.)

Il était donc aisé de reconnaître dans le judaïsme et le christianisme des caractères tout différents et sur bien des points entièrement opposés, et l'on aurait peine à comprendre que des savants n'aient point aperçu un contraste si frappant, si l'on ne savait combien l'esprit de système et le désir de trouver quelque chose de nouveau obscurcissent l'intelligence. Mais lorsqu'on remonte jusqu'au principe fondamental des deux religions, et qu'à ce point de vue on compare ensemble leurs préceptes et leurs croyances, on y trouve entre l'une et l'autre une différence essentielle.

En effet, si nous prenons pour point de départ de cette étude comparative le passage même où Jésus-Christ semble le plus nous ramener au mosaïsme pur en nous déclarant qu'il n'est point venu abolir la loi et les prophètes, mais les accomplir, nous nous convaincrons aisément par les exemples qu'il ajoute, pour expliquer sa pensée, que cet accomplissement est tout autre chose que la pratique pure et simple des préceptes de l'Ancien Testament. Ainsi la loi défendait le meurtre et l'adultère ; Jésus-Christ défend même le désir de l'un et de l'autre : « Vous avez appris, dit-il, qu'il a été dit aux anciens : Tu ne tueras point.... Et moi je vous dis : Si on se fâche contre son frère, on se rend digne d'être puni par le jugement... Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : Tu ne seras point adultère. Et moi je vous dis : Celui qui regarde une femme pour la convoiter, a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur[1]. » A la place de la simple défense du parjure il met la défense absolue du serment, en tant qu'il doit être regardé comme une profanation du nom de Dieu : « Vous avez encore appris, dit-il, qu'il a été dit aux anciens : Tu ne te parjureras point... Et moi je vous dis de ne point jurer du tout[2]. » Au principe de la loi du talion il oppose celui de la patience et du pardon, en disant : « Vous avez appris qu'il

[1] *Matth.*, v. 21, 22, 27, 28.).
[2] *Ibidem*, v. 33, 34.

a été dit : Œil pour œil, dent pour dent. Et moi je vous dis : Ne résistez point à la violence[1]. » A l'amour de nos amis il ajoute celui de nos ennemis : « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis[2]. » Il est impossible de ne voir dans un pareil accomplissement qu'une métamorphose du mosaïsme. En modifiant et en expliquant ainsi la loi, en y introduisant le principe de la charité, et en y ajoutant les conseils, Jésus-Christ en a par là même changé l'essence, et de l'ancienne loi il a fait la loi nouvelle.

La croyance catholique n'est pas moins essentiellement distincte de celle des juifs. Ceux-ci reconnaissaient et honoraient, il est vrai, un Dieu unique ; mais ils n'avaient que des idées obscures sur sa nature, sa personnalité et ses attributs. Le mystère de la sainte Trinité ne se trouve nulle part explicitement formulé dans l'Ancien Testament, tandis que le Nouveau nous donne jusqu'au nom des trois personnes[3]. Les prophètes prédisent, il est vrai, la naissance, la vie, la mort et l'ascension du Messie, la descente du Saint-Esprit et la vocation des Gentils à la foi, mais d'une manière si voilée que même après l'accomplissement de leurs prophéties on a eu bien de la peine à expliquer chacune de leurs paroles. Les évangélistes, au contraire, racontent avec la plus grande clarté toute l'histoire du mystère de l'Incarnation et de la Rédemption. Quant aux notions sur la prescience, la providence, la prédestination, la toute-puissance, la charité infinie et les autres attributs de Dieu, il est certain qu'elles restèrent bien incomplètes, jusqu'à ce que Notre-Seigneur, qui seul pouvait les révéler, nous les eût fait connaître[4]

Ainsi la religion chrétienne, même à son origine, est essen-

[1] *Matth.*, v. 38, 39.
[2] *Ibidem*, v. 43, 44.
[3] *Matth.*, xxviii, 19. — I. *Joan.*, v, 7.
[4] « Deum nemo vidit unquam : unigenitus, Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit » (*Joan.*, i.18).

tiellement distincte du judaïsme; elle en diffère par ses caractères généraux d'universalité, de stabilité et de perfection; sa morale même et sa croyance ne peuvent se confondre avec celles de l'ancienne loi. Elle n'est pas seulement une modification, une évolution, un développement, un achèvement du mosaïsme, comme l'entend l'école rationaliste de Tubingue; elle est une religion nouvelle apportée par Jésus-Christ à la terre et fondée sur la révélation.

« Et pourtant, dit l'auteur d'un livre dont nous avons déjà fait l'éloge dans cette revue[1], c'est au sein du peuple juif que le christianisme devait prendre racine et porter son premier fruit. Bien que confié à un sol devenu ingrat, la semence divine n'en avait pas moins germé sur plus d'un point. En dehors des sectes que je viens de nommer[2], dans le peuple surtout, il y avait des âmes droites qui, s'élevant au-dessus des préjugés de la masse, attendaient avec confiance une rédemption spirituelle. C'est à cette classe qu'appartenait la famille de Zacharie, le vieillard Siméon, Anne la prophétesse, tous ces pieux personnages que l'accomplissement des prophéties trouva dans les dispositions d'une foi bien éclairée. C'est à eux également que se rattachaient les apôtres par plus d'un endroit; non qu'ils fussent complétement dépouillés des préventions nationales, mais du moins n'opposaient-ils pas à l'action divine l'obstacle toujours si terrible d'une fausse science, d un orgueil dépravé. Le Sauveur les a caractérisés en deux mots dans la personne de Nathanaël : *Vere Israelita, in quo dolus non est.* Ce groupe d'Israélites à l'âme simple et droite ne se bornait pas à la Palestine; il y en avait sur toute l'étendue de l'empire romain, comme autant de pierres d'attente pour l'édifice qui se préparait. De ce point de vue la dispersion des Juifs parmi les nations païennes était un fait providentiel qui facilitait la propagation du christianisme, en offrant partout

[1] Freppel, *les Pères apostoliques et leur époque*, p. 79, 80.
[2] Pharisiens, Sadducéens, Esséniens. —Voyez p. 77.

un point de départ à son activité. On peut juger du grand nombre d'entre eux, qui vivaient à l'étranger, par un passage du discours *pro Flacco*, où Cicéron relate comme un fait notoire que les Juifs troublaient parfois les assemblées du peuple romain[1]. Cela étant, la marche du christianisme se trouvait toute tracée ; du reste, le Sauveur l'avait indiquée formellement[2]. S'adresser d'abord au peuple juif dispersé par toute la terre, établir une communauté nouvelle au sein ou à côté de chaque synagogue, s'assimiler tout ce qui restait dans Israël de parties saines, d'éléments de vie, et, après s'être greffé sur ce tronc antique, étendre de là ses rameaux sur le monde païen, telle était la voie rationnelle que devait suivre la religion chrétienne.

Pour nous faire une idée exacte de ce point d'appui que la dispersion des juifs offrait à la prédication évangélique, et du soin que prenait le christianisme naissant de s'incorporer tout ce qui leur restait d'élément vital, choisissons pour exemple la fondation d'une communauté chrétienne. Paul et Barnabé arrivent à Antioche de Pisidie. Ils entrent le jour du sabbat dans la synagogue. Après la lecture de la loi et des prophètes, les chefs de la synagogue envoient vers eux comme vers deux rabbins étrangers, pour leur faire dire : « Frères, si vous avez quelques « exhortations à faire au peuple, dites. » Alors Paul, saisissant l'occasion, se lève et dans un long discours, résumé par saint Luc dans les Actes des Apôtres, démontre à l'assemblée que les prophéties messianiques se sont accomplies en Jésus de Nazareth. Il se réserve pour le sabbat suivant de développer son thème plus au long. Le jour venu, non-seulement les Juifs, mais presque toute la ville accourt pour entendre cette nouveauté. L'apôtre reprend la parole, et tandis que la majorité des Juifs vocifère

[1] *Pro Flacco*, 28 : « Multitudinem judæorum flagrantem nonnunquam in concionibus. »

[2] D'abord Jérusalem, puis la Judée, ensuite la Samarie, enfin toute la terre : « Eritis mihi testes in Jerusalem, et in omni Judæa, et Samaria, et usque ad ultimum terræ. » (*Act*, I. 8.)

contre lui, la partie saine et bien pensante adhère à sa doctrine, et la communauté chrétienne est fondée. Les choses ne se passent pas autrement à Icone, à Philippes, à Thessalonique, à Bérée, à Corinthe. Partout, c'est dans les synagogues que la parole chrétienne jette sa première racine, pour de là se répandre au loin dans les diverses classes de la société. Partout se vérifie le mot de saint Paul, que « l'olivier franc a été enté sur l'olivier sauvage, « que le christianisme est venu se souder à la partie saine du « judaïsme. »

De cet exposé que l'école historique ne prétend point désavouer, il résulte que l'acceptation du christianisme, dès les premières prédications des apôtres, n'avait point pour cause l'identité ou au moins la ressemblance de ses doctrines avec celles du mosaïsme, mais la droiture des Israélites de bonne foi qui les disposait à recevoir favorablement la parole de Dieu dans une seconde révélation. La croyance à l'accomplissement des prophéties messianiques en Jésus-Christ ne fut jamais présentée par ceux qui prêchaient l'évangile comme formant à elle seule toute la foi chrétienne ; mais plutôt comme la démonstration de la divinité de Jésus-Christ d'après les autorités admises par les Juifs. Elle servait à la foi de point de départ pour arriver au christianisme ; elle n'était ni le judaïsme ni le christianisme tout entier.

Ainsi, à quelque point de vue qu'on se place, on ne saurait confondre le christianisme primitif avec le judaïsme. Il y a entre lui, le mosaïsme et les sectes judaïques, des différences trop nombreuses, trop marquées et trop essentielles pour qu'on puisse le considérer comme leur prolongement ou leur perfectionnement, et la faiblesse même des preuves sur lesquelles on essaye d'établir cette opinion fait assez voir que, loin d'être désormais démontrée, elle n'est pas même sérieuse.

H. Mertian.

LA PAIX ET LA TRÊVE DE DIEU

« De Pace et Treuga Dei. »
(*Decretal.*, lib. I, tit. xxxiv.)

L'Église de Jésus-Christ n'a pas cessé d'être la providence vivante et sensible du genre humain, et de travailler à étendre le règne de la paix que notre divin Rédempteur est venu fonder sur la terre. Les lois que l'épouse du Fils de Dieu a créées pour protéger la vie des hommes et pour procurer leur bien-être temporel, sont innombrables. Parmi toutes ces lois, celle que nous nous proposons d'étudier a paru un chef-d'œuvre, même aux ennemis de l'Église, à cause des immenses difficultés qu'il a fallu surmonter pour l'établir et des grands résultats qu'elle a produits.

On ne trouve aucune trace de la loi de la Trêve de Dieu avant le onzième siècle. Ce n'est pas que la charité de l'Église soit jamais inactive, mais son action sait se modifier suivant les besoins et les circonstances. En travaillant au bien de la société, l'Église commence par poser le fondement solide et profond des bonnes mœurs sur une base divine immuable. Elle y édifie ensuite les bonnes coutumes, qu'elle finit par convertir en lois revêtues d'une sanction convenable, quand l'heure de couronner son œuvre est venue.

I

Au moyen âge, lors du démembrement de l'empire de Charlemagne, l'établissement de la féodalité avait fait naître pour les

nations européennes déjà converties à la foi, mais encore à demi barbares, une situation extraordinaire et si périlleuse pour la société, qu'elle semblait menacée d'une ruine totale, sans l'intervention énergique et puissante de l'Église. Les héritiers des gouverneurs des provinces, devenus princes souverains, ou seigneurs, vassaux d'un suzerain éloigné, qui conservait sur eux des droits fort restreints et une autorité chancelante, ne revendiquaient aucun droit de la souveraineté avec plus d'empressement que celui de faire la guerre. Parmi ces hommes ambitieux et turbulents, violents et cupides, naissaient des discordes continuelles, et des guerres interminables des provinces contre les provinces, des villes contre les villes, des bourgades contre les bourgades. Autant on avait de voisins, autant on pouvait craindre d'ennemis. Et comme la guerre enfante la licence, et entraîne à sa suite le pillage, le désordre était souvent à son comble et l'on ne trouvait de sécurité presque nulle part. Dans les régions que la guerre avait désolées, bientôt la famine et les maladies pestilentielles exerçaient leurs ravages.

Toutefois ce serait bien mal connaître l'état de la société en Europe à cette époque, que de se persuader que la religion y était oubliée et méprisée. Comment, en effet, douter de la foi des nations européennes au moyen âge? N'est-ce pas l'esprit de foi qui a produit les croisades? L'aimant sacré du saint Sépulcre n'attira-t-il pas irrésistiblement par millions les cœurs de ces ardents chrétiens? Le saint tombeau ne devint-il pas la pierre angulaire où fut cimentée l'union fraternelle des nations de la chrétienté, et contre laquelle vint se briser la puissance ottomane, si menaçante? L'écho de ce cri sublime de ralliement : *Dieu le veut*, n'est-il pas venu jusqu'à nous à travers tant de siècles?

Oui, si nous voulons nous former une idée juste et vraie des nations du moyen âge, nous les envisagerons attentivement sous un double point de vue. Nous verrons, d'un côté, comment la séve vigoureuse de ces races encore demi barbares produit un effroyable débordement de vices et de crimes, lorsqu'elle suit

le penchant sauvage et féroce de la nature égoïste et corrompue; c'est le libre développement du progrès humanitaire; ce sont les fruits que l'arbre de l'humanité produit lorsqu'il est privé de la culture divine ou lorsqu'il y devient rebelle. Mais nous verrons aussi, d'un autre côté, comment cette même séve, intelligente et libre, fait germer les plus admirables vertus, les actions les plus généreuses et les plus magnanimes, lorsqu'elle apprend à se vaincre et à se détourner de sa pente naturelle et dégradée, pour nourrir la greffe entée par l'Église de Jésus-Christ. On admire alors les fruits du véritable progrès de l'humanité, du progrès de la charité.

Au onzième siècle, les peines canoniques étaient seules capables d'imposer un frein salutaire à des hommes qui croyaient en Dieu et qui ne reconnaissaient plus d'autres lois que celles qui avaient un sceau divin. Alors la société en détresse se tourna comme une suppliante vers l'Église sa mère et sa nourrice, et implora l'assistance des représentants de Dieu pour la sauver. On vit dans l'Aquitaine, dans les provinces d'Arles et de Lyon, dans la Bourgogne et dans les autres contrées de la France, se réunir en peu d'années de nombreux conciles, où les évêques et les grands de la nation rivalisaient de zèle pour établir la paix, la confiance et la concorde[1]. Ces efforts de tous les évêques furent accueillis avidement par les grands et par les petits, que les désastres récents avaient remplis d'épouvante. L'élan des peuples fut si admirable, qu'on voyait les multitudes tendre les mains vers Dieu; on les entendait s'écrier d'une voix unanime : La paix! la paix! Comme pour attester par ce signe l'engagement perpétuel qu'elles formaient entre elles et Dieu. De tels spectacles firent concevoir à beaucoup d'évêques l'espérance que le temps de la paix universelle était enfin venu. Ils proclamèrent la Paix de Dieu, ils l'imposèrent aux peuples.

Dans ces conciles on exigea l'observation d'une paix inviolable

[1] Du Cange, *Gloss.*, v° *Treuga.*

qui permît aux hommes de toute condition, quels qu'eussent été jusqu'alors les périls qu'ils eussent courus, de voyager dorénavant sans avoir rien à craindre. Dans les conciles de Bourges, de Limoges, on défendit à tous d'exciter des séditions, de rien enlever par violence, ou de livrer des combats pour vider les querelles personnelles, même les plus justes, et l'on exigea que l'observation de cette paix fût assurée par la foi du serment.

Mais la complète exécution de cette loi de la Paix de Dieu dura aussi peu que le saint enthousiasme qui l'avait produite. Les mœurs encore violentes ne tardèrent pas à reprendre leur empire.

Cependant l'Église, toujours attentive à chercher les moyens de faire cesser l'état de guerre habituel et permanent qui désolait les nations au moyen âge, y parvint à travers mille obstacles, par la loi canonique, désignée sous le nom de Trêve de Dieu. Comme cette institution, telle qu'elle fut établie dans les conciles particuliers de la France au onzième siècle, a passé au siècle suivant dans le droit universel de l'Église presque sans modification, nous allons en étudier les dispositions promulguées dans le troisième concile général œcuménique de Latran, par le pape Alexandre III, l'an 1179. Elles forment le titre XXXIV[e] du livre I[er] des *Décrétales*.

Ce titre se compose de deux chapitres : le premier détermine les temps où les trêves doivent être gardées et les peines encourues par les violateurs; le second place sous la sauvegarde publique certaines classes de personnes, pour qu'elles soient en sécurité, même au fort de la guerre.

Les temps de la *Trêve de Dieu* étaient ainsi déterminés : « Nous « ordonnons que tous observent inviolablement les *Trêves*, depuis « le mercredi après le coucher du soleil jusqu'au lundi au lever « du soleil, depuis le commencement de l'Avent jusqu'à l'octave « de l'Épiphanie, et depuis la Septuagésime jusqu'à l'octave de « Pâques[1]. » L'Église, pour arriver à sa fin, l'extinction de l'état

[1] Treugas a quarta feria post occasum solis usque ad secundam feriam in

permanent de guerre, préparait les voies avec un art admirable, avec une ingénieuse charité. Il s'agissait d'adoucir les mœurs, de faire contracter des habitudes de paix, pour triompher des habitudes invétérées de discorde et de violence. Il fallait donc des actes fréquemment répétés qui devinssent le principe, l'élément des nouvelles coutumes. Le Dieu de paix avait déjà son jour de repos chaque semaine. L'Église voulut que la *Paix de Dieu* eût aussi chaque semaine des jours qui lui fussent consacrés. « Pourriez-vous me refuser ce que je vous demande? disait cette sage et tendre mère à ses enfants. Respectez les jours qui vous rappellent la mort du Sauveur et votre rédemption, la sépulture du Christ et sa résurrection glorieuse. Respectez les saints temps consacrés à vous préparer à la célébration des mystères de la naissance, de la passion et de la résurrection de Jésus-Christ. Des chrétiens qui voient leur Dieu mourir pour ses ennemis en pardonnant à ses bourreaux, pourraient-ils ne pas modérer leurs justes ressentiments en différant pendant quelques jours leurs réclamations à main armée? »

Elle parlait ainsi à la foi ardente de ses enfants, dociles à sa voix, quand les emportements de la passion ne les mettaient pas hors d'eux-mêmes. Et, insensiblement, sans qu'ils y prissent garde, elle travaillait à leur rendre difficile et gênante la guerre interrompue ainsi chaque semaine ou pendant de plus longs intervalles. Elle mêlait aux agitations et aux troubles des passions des intervalles de réflexion forcée. La colère n'est jamais si impétueuse que dans son premier choc; souvent il produit des malheurs irréparables, suivis d'amers regrets. Si une main tutélaire et amie vient à suspendre ce premier mouvement et lui fait succéder un peu de calme, souvent tout est gagné pour la conciliation. L'Église savait mettre à profit la *Trêve de Dieu*, pour intervenir comme arbitre ou comme conseillère de paix, tandis

ortu solis, ab adventu Domini usque ad octavas Epiphaniæ, et a Septuagesima usque ad octavam Paschæ, ab omnibus inviolabiliter observari præcipimus.

que les ennemis respiraient. Elle usait de son empire, de son autorité, pour amener, tantôt par des exhortations tendres et pressantes, tantôt par des menaces, les parties belligérantes à terminer leur différend si funeste pour les peuples.

Cette *Trêve de Dieu* accoutumait peu à peu les peuples et les princes à se croire obligés de vivre en paix comme chrétiens, parce que Dieu et l'Église l'exigeaient. Les évêques se servaient de ce nom de la *Trêve de Dieu* comme d'un moyen puissant de rappeler un devoir bien précis et bien déterminé, que chacun reconnaissait au fond de sa conscience, même quand il l'enfreignait.

Des peines étaient prononcées contre les violateurs de la *Trève de Dieu*. L'Église avait grandement à cœur de la voir observer. Aussi que de précautions ne prit-elle pas pour atteindre cette fin ! En premier lieu, l'évêque du délinquant devait fulminer contre lui une sentence d'excommunication après la troisième monition, s'il y était rebelle. L'Église se souvenait qu'elle était mère de celui qui lui désobéissait; elle l'avertissait par trois fois avant de le frapper.

En second lieu, cette excommunication devait être dénoncée aux évêques voisins, dont aucun ne devait recevoir le prévaricateur dans sa communion. « *Si quis autem hæc violare præsumpserit* « *Ordinis sui periculo subjaceat.* » — Enfin l'Église ordonne aux évêques de n'avoir égard qu'à Dieu seul et au salut de son peuple qui leur est confié. Il leur est enjoint de mépriser tout sentiment de crainte, de se prêter mutuellement conseil et appui pour maintenir solidement la paix, et de ne le négliger par amour ou par haine de qui que ce soit. *Quod si quis in hoc opere trepidus inventus fuerit, damnum propriæ dignitatis incurrat.* Celui qui craint d'exposer sa vie pour conserver la paix à son troupeau, est indigne d'être Évêque. Telle est la loi de l'Église.

Nous regrettons de ne pouvoir jeter un rapide coup d'œil sur les travaux des nombreux conciles de France, qui avaient commencé plus d'un siècle auparavant, à préparer cette loi si belle et si salu-

taire. Le peu de recherches que nous avons eu le loisir de faire nous a prouvé, que celui qui se livrerait à cette étude avec attention en recueillerait un grand fruit, goûterait une intime jouissance, sentirait son cœur pénétré de reconnaissance pour notre commune mère, l'Église, et se procurerait un moyen efficace de la faire aimer. Il verrait l'Église vivante et agissante dans ses évêques, adoptant, en présence des dangers de chaque jour, les mesures que le bien de la société réclame. Il entendrait les Évêques répéter à tout instant dans leurs canons le nom de chrétien. Leur langage prouve qu'ils avaient la conscience de parler à des hommes qui sentaient la dignité du chrétien et qui comprenaient l'étendue des obligations qu'elle impose[1].

[1] On nous permettra de citer ici en note quelques canons d'un des plus remarquables conciles particuliers, celui de Narbonne, composé de dix évêques, tenu en 1054, pour confirmer la Trêve de Dieu. Le nom de chrétien y revient presque à chaque ligne.

Canon 1. — Monemus et mandamus secundum Dei præceptum et nostrum, ut nullus *Christianus* alium quemlibet *Christianum* occidat, quia qui *Christianum* occidit, sine dubio *Christi* sanguinem fundit.

Can. 2. — Iterum mandamus atque confirmamus ipsam treugam Dei, quæ a nobis dudum constituta fuerat et nunc a pravis hominibus disrupta esse videtur, ut firmiter deinceps ab omnibus teneatur. Igitur obsecramus per Deum et monemus ut nemo *Christianorum* quemlibet *Christianum* requirat ad malefaciendum ab occasu solis quartæ feriæ, usque secundæ feriæ illucescente sole.

Can. 3. — Nemo *Christianorum* quemlibet alium *Christianum* lædat, neque dehonestare aut deprædare de suis rebus præsumat.

Can. 5. — Si quis autem voluntarie aut scienter hominem occiderit in hac treuga, aut apprehenderit, aut castrum cujuslibet tulerit, aut destruxerit, aut in indictam treugam insidiando, aut aguitando facere volens comprobatus fuerit : ab omni cœtu *Christianorum* definitum est, in omni vita sua perpetuo damnetur exilio.

Can. 9. — Oliveta namque, cujus pignoris in ipso aquarum diluvio pacem egimus terris redditam, et de cujus liquore sanctum Chrisma conficitur nec non et altaria sancta illuminantur, sub tam firmam pacem statuimus : ut nemo *Christianorum* eam præcidere audeat, vel ad deformitatem truncare neque earumdem fructus rapere.

Can. 10. — Oves ergo et earum pastores eas custodientes similiter in treugam Dei permaneant cunctis diebus, in cunctis locis ; ita ut nullus *Christianus* eas deprædare præsumat, neque illas neque illarum pastores lædere vel invadere.

Can. 19. — Nullus etiam *Christianorum* ullam substantiam villani non ap-

Aussi n'était-ce pas alors une vaine menace que celle de l'excommunication solennelle qui déclarait au coupable : *Noverit se extraneum a Christianorum consortio ab omni cœtu christianorum perpetuo damnatum exilio et a liminibus sanctæ Dei Ecclesiæ segregatum*. L'histoire a enregistré des faits trop éclatants pour que l'on puisse révoquer en doute la terreur salutaire que l'excommunication inspirait aux prévaricateurs les plus puissants. Personne n'ignore les suites de l'excommunication fulminée à la fin du dixième siècle par Grégoire V contre Robert, roi de France, fils et successeur de Hugues-Capet, et celles de l'excommunication lancée dans le onzième siècle, par saint Grégoire VII, contre Henri IV, empereur d'Allemagne. Si un grand roi, si un puissant empereur étaient réduits à s'humilier ainsi, à fléchir, pour échapper aux terribles effets de l'excommunication, comment de simples barons, leurs vassaux, n'auraient-ils pas redouté les anathèmes de l'Église! Ils pouvaient, ils devaient se dire : Aujourd'hui je suis puissant, honoré, entouré d'une cour brillante, d'une armée qui me fait redouter; mais que l'Église vienne à me frapper de sa foudre, et demain je vais être aux yeux de mes

prehendat, nisi tantum corpus suum per forfacturam, quam ipse per se faciat, et non distringat eum nisi per directum.

Can. 21. — Rapinas et prædas ex quibuslibet *Christianorum* nemo virorum aut mulierum faciat.

Can. 23. — Furi prænotato et publico, latronique atque prædoni in *Christianis* nemo auxilium præbeat : neque ad illud agendum eum conducat se sciente, usque ad satisfactionem veniant.

Can. 26. — Quod si quis hominum vel feminarum prædictam pacem ac institutionem præsumptuose infregerit, et infra XL dies non emendaverit : noverit se tamdiu extraneum a *Christianorum* consortio et a liminibus sanctæ Dei Ecclesiæ segregatum donec ei cui damnum pertulerit, duplum restituat, etc.

Can. 28. — Quam institutionem quicumque transgressus fuerit obedire nolens supra dictis institutionibus : presbyter ei missam non cantet, neque ullum sacrum officium, neque communicet eum, vel sepeliat, se sciente.

Can. 29. — Si autem quislibet hominum, vel feminarum, ab hac die et deinceps ausu temerario hujus nostræ institutionis violator exstiterit; anathematis vinculo feriatur, et a sancta Dei Ecclesia procul pellatur, et ab omnium cœtu *Christianorum* tamdiu separetur, donec ad satisfactionem indubitanter veniat.

peuples comme un lépreux; le dernier des vilains passera près de moi sans daigner me répondre. On se croira délié envers moi du serment de fidélité. Mon suzerain voudra sans doute appuyer l'Église; il pourra, s'il le veut, me traduire devant la cour de mes pairs pour félonie, et il prendra peut-être ce prétexte pour faire déclarer que mon fief retourne à la couronne.

Les personnes protégées par la Trêve de Dieu sont désignées au deuxième chapitre du titre XXXIV du livre Ier des *Décrétales*, dont l'objet est indiqué par la glose, en ces termes :

Personæ hic enumeratæ plena securitate gaudent tempore guerræ.

Bornons-nous à quelques rapides observations sur cette loi importante. L'Église désigne certaines classes d'hommes qui, en temps de guerre, ne doivent être les ennemis de personne. C'était introduire un nouveau droit de la guerre; c'était porter la modération au sein de la violence elle-même, adoucir et énerver la haine, l'obliger à s'imposer un frein et à n'agir qu'avec circonspection dans ses plus grands emportements. C'était peut-être le coup le plus habile et le plus mortel porté à l'esprit de discorde. Ainsi l'Église faisait pénétrer dans le droit des gens de la chrétienté un droit de la guerre, qui ne permettait de violences que celles qui étaient rigoureusement nécessaires pour obtenir justice. Elle disait au fléau de la guerre ce que saint Loup avait osé dire à Attila, qui s'appelait lui-même le Fléau de Dieu : « Si vous « êtes le fléau avec lequel le Ciel nous châtie, souvenez-vous de « ne faire que ce qui vous est permis par la main toute-puis- « sante qui vous mène et vous gouverne. » Ainsi la guerre devenait pour les nations un droit de légitime défense, qui devait s'exercer *cum moderamine inculpatæ tutelæ*. La guerre des chrétiens cessait d'être une guerre de païens ou de Vandales.

Voici le texte de la loi canonique : « *Innovamus ut presbyteri,* « *monachi, conversi, peregrini, mercatores, rustici, euntes vel* « *redeuntes, et in agricultura existentes, et animalia, quibus arant* « *et semina portant ad agrum, congrua securitate lætentur.* »

Innovamus, l'Église renouvelle, confirme des lois qu'elle a déjà

imposées. Elle exige une paix et une sécurité permanentes, en premier lieu, pour les personnes consacrées à Dieu ou qui accomplissent un pieux devoir en son honneur. Les prêtres sont les ministres et les anges du Dieu de paix, les ambassadeurs de Jésus-Christ ; la personne de tout ambassadeur est inviolable et sacrée. La même loi qui défend aux clercs de porter des armes doit leur servir d'armure défensive. Les religieux ont renoncé au monde ; le monde doit les laisser en paix. Ils payent largement leur dette à la société en arrêtant la colère de Dieu par leurs prières, en répandant les lumières de la science, en défrichant les terres incultes et en nourrissant les pauvres.

Les pèlerins, ce sont des hommes dignes de respect. Voués pour un temps à la pénitence, ils se sont momentanément dégagés de toute sollicitude des choses de ce monde. Ils rappellent à ceux qui les voient passer et qui leur donnent l'hospitalité pour l'amour de Jésus-Christ, que nous sommes tous voyageurs et que nous devons nous proposer, pour terme de notre voyage, Dieu seul.

En second lieu, la loi protége les marchands, les paysans qui vont et viennent et qui se livrent à l'agriculture, et elle étend sa protection jusqu'aux animaux qui servent à la culture des terres, jusqu'aux semences que l'on porte aux champs. Tendre et sage prévoyance, où l'on reconnaît l'épouse de Jésus-Christ, la mère des pauvres !

Voilà ce que l'Église faisait au moyen âge en faveur du commerce et de l'agriculture, que Sully appelait les deux mamelles de la France. Et ces lois étaient-elles une lettre morte ? Ne laissèrent-elles pas des traces profondes dans les mœurs des âges suivants ? L'histoire donne pour réponse un exemple mémorable au quatorzième siècle. On a beau calomnier nos pères, c'était un noble temps que celui où un Bertrand du Guesclin, dont le cri de guerre était Notre-Dame Guesclin ! se faisait connaître et chérir sous le nom de bon connétable, quoiqu'il eût passé toute sa vie dans les camps, occupé à verser souvent le sang. Sur son lit

de mort, après quarante années de guerres, le héros qui avait délivré la France des Anglais et des grandes compagnies, pouvait dire avec vérité à ses anciens compagnons d'armes réunis pour recevoir ses adieux et ses dernières recommandations : « N'oubliez pas ce que je vous ai dit mille fois, qu'en quelque « pays que vous fassiez la guerre, les gens d'église, les femmes, « les enfants et le pauvre peuple ne sont point vos ennemis. »

Ces belles paroles, si dignes d'un guerrier chrétien, semblent être, presque mot pour mot, le texte de la loi de l'Église. Le chevalier breton ne savait pas lire dans les livres ; il n'était pas clerc, mais, fils soumis de l'Église, il portait sa loi écrite dans son cœur et s'y conformait dans l'exercice de sa noble profession, en défendant son pays chaque jour au péril de sa vie. Et l'histoire nous dit que, si la France l'aimait, la victoire l'aimait aussi. Car si parfois à ses triomphes se mêlèrent de grands revers, ce ne fut, en quelque sorte, que pour donner à ce cœur magnanime l'occasion de montrer à la postérité combien les héros chrétiens sont grands dans l'infortune.

Cet exemple illustre prouve combien les lois de l'Église, et en particulier celle qui nous a occupés, vivifiaient la société et pénétraient ses mœurs au moyen âge. La vie de du Guesclin fut cette loi en action.

Admirable Église de Jésus-Christ, qui rendait partout présente et sensible la providence de Dieu ! La paix que les évêques procuraient aux peuples désolés par la guerre se nommait *la Paix de Dieu*. Les trêves que les évêques imposaient aux ennemis les plus acharnés s'appelaient *Trêves de Dieu*. De même que les asiles bâtis pour abriter et pour soulager toutes les misères et toutes les infirmités humaines s'appelaient *Hôtel-Dieu*. Étonnons-nous donc après cela que nos pères crussent en Dieu, qu'ils aimassent Dieu, et que, lorsqu'il s'agissait de bâtir et d'orner la maison de Dieu, ils fussent comme entraînés par un sublime élan de reconnaissance et d'admiration. Étonnons-nous que des multitudes, animées d'une pensée commune,

fervente et persévérante, ne formassent qu'un cœur et qu'une âme, et pour ainsi dire qu'un ouvrier aux cent mille bras, pour élever à la louange de Dieu des monuments impérissables, où Dieu semblait se complaire à entrer en collaboration avec l'homme et à vivifier la matière de son inspiration, où sur chaque pierre, sur les boiseries richement sculptées, sur les vitraux peints, sur les tableaux, sur les statues, sur les chefs-d'œuvre de l'orfévrerie, sur toutes les dépouilles opimes du monde offertes à Jésus-Christ, le prince de la paix, partout on lit cette devise des générations d'autrefois : *Rien de trop pour Dieu !*

II

La question qui nous occupe a été parfaitement traitée par M. Semichon dans le livre qui a pour titre : *la Paix et la Trêve de Dieu, Histoire des premiers développements du tiers état par l'Église et les associations* [1].

Il semblerait, en lisant les premières lignes de l'avant-propos, que tout l'ouvrage va consister en recherches historiques et en discussions sur l'origine d'institutions politiques. S'il en était ainsi, nous laisserions aux économistes et aux publicistes le plaisir de descendre, en le suivant, dans une arène où les passions humaines déchaînent souvent de violentes tempêtes, et où l'on se divise pour de simples opinions.

Mais le livre de *la Paix et* de *la Trêve de Dieu*, dans lequel règne une tranquillité sereine digne du sujet, va nous élever dans une sphère plus haute, où l'on repose à l'abri de ces orages, et où l'on n'a guère d'autres adversaires à combattre que ceux de la religion.

M. Semichon avoue qu'il a été étonné du résultat inattendu de ses recherches : « Nous pouvons, à la fin de ce travail, dit-il,

[1] Paris, 1857, Didier et Cᵉ.

« nous rendre à nous-même un témoignage. Lorsque nous abor-
« dions l'étude des origines du tiers état, nous n'avions pas cru
« d'abord que l'Église fût la véritable créatrice de toutes les
« grandes institutions auxquelles il semblait que la politique avait
« pris la plus grande part; mais les faits et les contemporains ont
« parlé; nous avons dû accepter leur témoignage; et, nous
« l'avouons, les preuves une fois acquises, c'est avec un grand
« bonheur que nous avons constaté que notre Église catholique,
« dépositaire de toutes les vérités et de toutes les espérances
« divines, avait été la véritable mère, la mère active et dévouée
« des progrès de l'ordre, de la liberté et des arts dans le monde
« moderne, c'est-à-dire des biens les plus précieux de la terre.

« En étudiant le travail de l'Église, au sein de la plus profonde
« barbarie que le monde ait connue, nous avons assisté au réveil
« du droit, et d'un droit supérieur au droit ancien, car il est
« fondé sur l'égalité[1]; il y a plus, ce droit, contrairement au
« droit antique, place les faibles au-dessus des forts dans le res-
« pect de tous : ce n'est donc pas seulement le réveil du droit,
« c'est l'avénement de la charité, le germe de la société moderne,
« de la douceur des mœurs, qui s'appellera plus tard humanité;
« et l'humanité n'est devenue une vertu de la philosophie qu'après
« avoir été, pendant les siècles les plus sombres, sous le nom
« divin de charité, l'aliment, la consolation, le refuge des âmes
« chrétiennes[2]. »

Ainsi M. Semichon est un apologiste de l'Église catholique. Son témoignage a d'autant plus d'autorité et doit faire d'autant plus d'impression, qu'il a pris la plume sans soupçonner que la divine providence avait dessein de se servir de lui pour

[1] Dans tout le cours de son ouvrage M. Semichon montre qu'il entend parler de l'égalité qui naît de la fraternité chrétienne, et qui n'exclut aucunement les distinctions sociales et la subordination légitime, sans laquelle il n'y a point d'ordre possible. L'égalité chrétienne ne tend pas au pêle-mêle et au chaos. Elle subsiste dans une société faite à l'image de la famille, et vivifiée par son esprit.

[2] *La Paix et la Trêve de Dieu,* p. 350 et 351.

un aussi noble ministère. Il partait à la recherche de terres inconnues, et pouvait dire qu'il allait *quo Deus impulerit*, où il plairait à Dieu de le conduire. Mais, de même qu'on ne peut pas dire de Dieu ce qu'il est et ce qu'il fait, sans le glorifier, de même on ne peut pas faire connoître l'Église de Dieu, telle qu'elle est, ni raconter sincèrement ses œuvres, sans la glorifier. Et cette gloire de l'Église vient de Dieu et remonte à Dieu, comme les fleuves viennent de la mer et retournent à la mer.

Le livre de *la Paix et* de *la Trêve de Dieu* est l'étude de l'action sociale exercée par l'Église, principalement au onzième et au douzième siècle.

Le penseur chrétien commence sa tâche laborieuse par déblayer le chaos du onzième siècle. « Dans ce siècle, dit-il, deux « faits nous ont frappé : l'anarchie féodale se révélant principa- « lement par l'abus des guerres privées, et *la Paix et la Trêve « de Dieu;* un grand mal et un grand remède. »

Voilà les inconnues dégagées; reste à résoudre le problème nettement posé : quel est l'auteur de ce grand remède?

« Nous cherchions d'abord le pouvoir civil, la royauté ; mais à « la place de la royauté, partout est apparue à nos yeux l'Église, « préparant, au sein de l'anarchie la plus profonde, le règne de « la paix, de l'ordre et d'une justice régulière, par l'institution « de *la Paix et Trêve de Dieu.* »

Afin de ne pas laisser croire que ses appréciations sont des hypothèses, l'auteur fait suivre à ses lecteurs le chemin qu'il a parcouru lui-même, et leur montre dans les documents contemporains la création et la vie de *la Paix et* de *la Trêve de Dieu.* Il explique ensuite le véritable caractère et l'origine des grandes institutions du moyen âge, des communes, de la chevalerie et des associations de tout genre. Il signale dans *la Paix et la Trêve de Dieu* la source principale des progrès accomplis du dixième au treizième siècle. Voilà un beau et vaste plan tracé d'une main ferme. Quel spectacle plus magnifique et plus digne de captiver l'attention, que celui d'une institution que l'Église fait tout à coup sortir du

cœur des peuples comme Moïse fit autrefois jaillir l'eau du rocher, pour désaltérer les Israélites mourant de soif dans le désert ! Quelle étonnante merveille de voir cette nouvelle source épancher abondamment ses eaux, non comme un torrent désordonné qui renverse et détruit tout ce qu'il rencontre et se tarit en peu de jours; mais comme un fleuve tranquille et majestueux qui suit doucemeut sa pente naturelle, trouve son lit tracé par la Providence, féconde tout sur son passage et continue à couler pendant de longs siècles ! Nous comprenons facilement après cela que l'étude de l'origine des communes et du tiers état n'ait été que l'occasion de l'ouvrage qui nous occupe, et qu'il soit devenu en réalité l'histoire de *la Paix* et de *la Trêve de Dieu*, où l'institution des communes n'apparaît plus que comme un vigoureux rameau de l'arbre immense dont l'ombrage protecteur s'étend sur tout ce qui l'environne.

M. Semichon fait remonter jusqu'en 988 l'origine du mouvement de *la Paix de Dieu*, que la plupart des historiens placent vers 1031 ou même 1041. Il suit patiemment « les « efforts de l'Église pour renouer les liens brisés de la hiérarchie « sociale, rappeler au monde le principe d'ordre et suppléer par « les décisions des conciles à l'autorité civile. » Il nous fait assister à cette lutte qui dure un siècle et demi, avec des alternatives diverses. Il trouve une idée complète de ce qu'on appelait alors le *Pacte de la Paix*, dans une charte sur la trêve et la paix faite dès l'année 998, sous les auspices de Widon, évêque du Puy, et de Théobald, archevêque de Vienne. Après avoir rapporté ce document recueilli par du Cange, il ajoute : « Cette première « institution de la paix a un caractère nettement dessiné. C'était « primitivement une convention volontaire prise devant l'évêque « par les princes et les nobles. L'évêque les appelait à lui et « recevait d'eux un engagement qui avait pour but unique la « paix, la protection des faibles, des laboureurs et des mar- « chands. Ces unions s'étendirent promptement [1]. »

[1] *La Paix et la Trêve de Dieu*, p. 14.

« Les traditions contemporaines attribuent à l'intervention « divine la première origine de ce grand mouvement. » Peut-il y avoir là de quoi nous surprendre? Est-ce que la main de la divine Providence n'est pas empreinte partout sur notre histoire? Nos anciens chroniqueurs ne l'appelaient-ils pas : *Gesta Dei per Francos*, ce que Dieu a fait par les Francs.

« L'un des évêques de France, continue l'auteur, dont le nom « est resté ignoré, vivement touché du malheur des peuples con- « fiés à sa sollicitude, annonça que des avis lui avaient été « donnés du ciel : Dieu lui avait déclaré qu'il fallait renouveler « la paix sur la terre. Il écrivit cela à ses collègues et les en- « gagea à recommander aux peuples que personne ne portât les « armes, ne reprît par la violence les choses ravies ; que l'on fût « contraint de pardonner à ceux qui avaient versé notre sang ou « celui de nos proches ;..... que par serment on s'obligeât à « observer tout cela; que celui qui s'y refuserait fût retranché « de la communion des chrétiens, etc.[1] » A cette voix de nombreux conciles se réunirent, parmi lesquels l'auteur cite plus particulièrement le concile de Poitiers, tenu en l'an 1000.

Il caractérise aussi, d'après les chroniqueurs, le rôle que prit dans l'établissement de *la Paix de Dieu* le pieux roi Robert. « Nous voyons ici, dit-il, toute la faiblesse de l'autorité royale. « Le roi n'agit que dans ses domaines, et même dans ses « domaines il n'ose commander ; il prie, il reçoit des promesses, « il fait une sorte de convention avec les seigneurs, et il de- « mande que l'on jure cette promesse sur les reliques des « saints[2].

« En 1021, la famine et la guerre désolaient principalement la « contrée d'Amiens. Pour conjurer ces maux, on voulut, disent les « contemporains, apaiser Dieu. On considéra ces fléaux comme « une punition du ciel, parce qu'on ne gardait nullement la paix,

[1] *La Paix et la Trêve de Dieu*, p. 16.
[2] *Ibid.*, p. 21-22.

« qu'avant tout, aime et ordonne le seigneur... On convint donc « d'établir la paix et la justice : l'âge d'or allait renaître. A ces « désespérés, il ne restait qu'un refuge, c'était d'appeler les « saints à leur aide, pour apaiser la colère du Dieu suprême. On « chercha des reliques, on se rendit dans les lieux où elles « étaient déposées, et là on confirma le pacte inviolable de la « paix[1].

« Tout le nord de la France voulait suivre l'exemple du Midi « et du Centre. Les évêques Bérold, de Soissons, et Warin, de « Beauvais, voyant en 1023 que, par l'excessive indulgence du roi « et les fautes des peuples, s'effaçaient les droits, les *coutumes* du « pays, et que toute justice était profanée, voulurent venir au « secours des peuples confiés à leurs soins et imiter les évêques « de Bourgogne : toute l'autorité tombant entre leurs mains, ils « firent un décret par lequel il fut décidé qu'eux-mêmes et tous « les chrétiens devaient s'obliger par serment à garder la *paix* « et la *justice*.

« Ici l'impuissance du roi et des lois émanées de son autorité « est plus clairement constatée que jamais[2]. »

III

Nous nous sommes étendu davantage et à dessein sur ce qui concerne l'origine de la paix de Dieu. Il importait d'interroger les monuments authentiques de l'histoire pour connaître d'une manière certaine quel a été l'esprit de cette grande et féconde institution. La trêve de Dieu ne sera pour ainsi dire qu'une branche de la paix de Dieu. Ce sera le même esprit qui la vivifiera, elle s'établira et se conservera par les mêmes moyens. Elle parlera toujours au nom de Dieu, mais elle imposera de moindres

[1] *La Paix et la Trêve de Dieu*, p. 22-23.
[2] *Ibid.*, p. 24-26.

devoirs. Nous avons essayé de dire dans la première partie de ce travail, en commentant le titre XXXIV[e] du livre I des *Décrétales*, ce qu'était la *Trève de Dieu*. On trouve sur cette matière, comme sur *la Paix de Dieu*, dans l'ouvrage de M. Semichon, un riche trésor de documents historiques choisis avec discernement. Il constate que le premier règlement connu sur la *Trêve de Dieu* fut fait dans un synode tenu au diocèse d'Elne, dans le champ de Tuluges, en Roussillon, le 16 mai 1027. Il nous montre réunis dans cette assemblée, un évêque, un nombreux clergé, les ducs du pays et la foule des fidèles, hommes et femmes[1].

Pour mettre en lumière la nature de cette association ou confrérie de la paix, le judicieux auteur cite une épître du B. Yves de Chartres, qui vécut à la fin du onzième siècle[2].

Puis, afin de donner une idée exacte de ces temps reculés, de la science, du zèle du clergé et de l'influence que ses discours et ses décrets devaient exercer sur la multitude, il raconte avec détail ce qui se fit au concile de Limoges, tenu le 14 des calendes de décembre 1031, pour confirmer ce qui s'était passé quelques jours auparavant dans un concile de Bourges. Il rapporte l'émouvante péroraison du discours de l'archevêque de cette dernière ville. Il montre ensuite le diacre qui avait lu l'Évangile, s'avançant, sur l'ordre des évêques, et prononçant à haute voix, devant le peuple, une malédiction dans laquelle se trouvaient ces paroles : « Nous, évêques réunis au nom de Dieu (suivaient les noms « des dix pontifes), nous excommunions les chevaliers de cet évê« ché de Limoges qui n'ont pas voulu ou ne voudront pas pro« mettre la *paix* et la *justice* à leur évêque, comme il l'a de« mandé. »

A l'instant où le diacre achevait de parler, tous les évêques et les prêtres, qui tenaient dans leurs mains des cierges allumés, les

[1] *Conciles* du p. Labbe, t. IX, p. 12-49.
[2] Épître 135, citée par du Cange, *Glossaire*, *Trêve de Dieu*, avec le n° 90.

renversèrent et les jetèrent à terre. Alors le peuple se livra à des transports de joie, et, tous, poussant de grands cris, disaient : « Que Dieu éteigne ainsi la joie de ceux qui ne veulent embrasser « ni la paix ni la justice! »

On disait dans ce temps-là que Dieu confirmait les décrets des conciles en faveur de la paix par des prodiges ou par de terribles châtiments. On ajoutait que les seigneurs, frappés de terreur, n'osaient plus refuser la paix.

C'était, en effet, bien évidemment la cause de Dieu que soutenait l'Église, dès lors, qu'y a-t-il de surprenant que Dieu, qui lui a promis d'être avec elle jusqu'à la consommation des siècles, l'assistât manifestement de sa toute-puissance, et la fît triompher dans cette lutte héroïque de plusieurs siècles de durée, où de saints vieillards désarmés se jetaient avec un calme intrépide au-devant des guerriers bardés de fer, enivrés de leur supériorité usurpée, en proie à toute la violence des passions, et leur arrachaient de faibles victimes sans défense? Ces hommes apostoliques faisaient de leur corps un rempart à tous les opprimés, et, en exposant généreusement leur vie pour sauvegarder la *paix* et la *justice*, ils croyaient la donner pour Dieu. Ils ne se trompaient pas.

Les évêques profitaient de tous les événements pour établir et affermir le règne de la paix. En 1033, après une famine de trois ans, la terre offrit des moissons et des fruits en abondance; à cette occasion, la ferveur pour la religion et la paix redoubla; le peuple, dans l'ivresse du bonheur, se réunit avec les évêques dans les conciles, croyant obéir à la voix de Dieu.

Plusieurs miracles effectivement eurent lieu pendant la tenue de ces conciles. Tous les assistants furent alors électrisés d'une telle ardeur, que les évêques levaient leurs crosses vers le ciel, et les hommes du peuple, tenant des palmes en l'air, criaient ensemble : La paix! la paix! prenant ainsi Dieu à témoin de ce pacte perpétuel de la paix.

L'auteur conclut cette partie de son étude par une réflexion dont la justesse est évidente. Beaucoup de monuments de ces an-

ciens âges ont péri, un grand nombre nous sont restés inconnus, et cependant, par ce qu'il nous a été permis de recueillir, on peut juger déjà de la grandeur du mouvement qu'on appela la paix et la trêve de Dieu. Il pense que ce fut alors la seule loi qui dut être respectée des grands comme des petits et qui put soumettre à son empire des royaumes entiers.

Nous aimerions à le suivre lorsqu'il nous montre l'Église devenue le législateur du onzième siècle, parce que le principe d'autorité n'avait plus qu'elle pour le représenter, en des jours où la royauté n'était plus que l'ombre d'elle-même. Contentons-nous d'enregistrer cette énergique déclaration qu'il fait en face des monuments historiques qu'il a passés en revue et dont le témoignage est clair, éloquent, incontestable : « L'Église fut sage et « éloignée de toute idée d'usurpation; malgré le besoin des « temps et le vœu des peuples qui, sans doute, eussent applaudi « à cet agrandissement de son autorité, elle ne s'empara pas des « juridictions, ne se constitua pas juge des différends; son pou- « voir fut simplement conciliateur; si on ne voulait pas se con- « cilier, elle employait la contrainte, mais uniquement pour que « l'on se soumît à la justice au lieu de faire appel à la force. Il « est impossible de joindre dans une plus juste mesure la mo- « dération et l'énergie [1]. »

Cependant le mouvement de la paix et de la trêve de Dieu allait toujours se propageant de proche en proche, et s'accroissant comme une immense marée montante.

Les évêques et le clergé de France écrivirent aux archevêques, évêques, prêtres et clercs demeurant dans toute l'Italie pour les inviter à recevoir et à garder la *paix et la trêve de Dieu venues du ciel sous l'inspiration de la miséricorde divine.* Saint Odilon, abbé de Cluny, l'un des principaux promoteurs de la *paix* et de la *trêve de Dieu* est l'un des signataires et paraît avoir été le rédacteur de cette lettre.

[1] *La Paix et la Trêve de Dieu*, p. 57 et 58.

M. Semichon offre encore en entier à ses lecteurs ce précieux document. Il nous montre ensuite la loi de la *paix* et de la *trêve de Dieu* en vigueur en Angleterre. Elle paraît, dit-il, y avoir été acceptée de bonne heure, mais sans que l'on puisse fixer la date de son introduction. Sous saint Édouard elle y existait [1].

Ce mouvement de la charité atteignit aussi l'Espagne. Le clergé espagnol doit, avec le clergé de France et de la Grande-Bretagne, être placé en première ligne pour le mouvement de la paix et de la trêve de Dieu [2].

Bientôt l'auteur nous montrera la Belgique et l'Italie s'y associant également, et il finira par prouver que cette loi, devenue générale dans l'Europe entière, étendit son empire partout où régnait l'autorité de l'Église catholique.

Le moment approchait où toute la chrétienté allait parler par l'organe des conciles généraux [3] et des papes.

Pourquoi les bornes de cette étude, déjà beaucoup trop longue, ne nous permettent-elles pas d'assister avec notre historien au concile de Clermont, où il nous fait entendre la voix éloquente, d'Urbain II prêchant la première croisade et entraînant l'élite des preux de la France vers la terre sainte? M. Semichon regarde avec raison ce Concile, qui couronna le onzième siècle, comme son événement le plus important. Et, en effet, tout ce grand travail dont l'histoire de la *paix* et de la *trêve de Dieu*

[1] *La Paix et la Trêve de Dieu*, p. 79.

[2] *Ibid*, p. 93.

[3] Que le savant auteur nous permette de relever ici une petite inexactitude d'érudition ecclésiastique, qui a pu aisément échapper, on le conçoit, au milieu de tant de matériaux à rassembler et à mettre en ordre. Il place en 1059 le premier concile général qui s'occupa de la trêve de Dieu. C'est une distraction. Il n'y a point eu de concile général depuis le quatrième de Constantinople, tenu en 869 et 870 sous Adrien II, jusqu'au premier concile général de Latran, tenu en 1123 sous Calixte II, et qui fut composé de trois cents évêques. Le concile de Latran, composé de cent treize évêques, tenu en 1059 par le pape Nicolas II, et où les principes de la paix de Dieu furent proclamés, ne fut donc pas un concile général, mais on ne peut nier qu'il eut une grande autorité.

déroule le tableau, était une préparation, un enfantement des croisades. Elles furent un fruit de la paix, et concoururent à l'affermir et à l'étendre.

Dans le discours d'Urbain II comme dans les décrets du concile, on voit quelle connexion étroite exista entre le mouvement des croisades et celui de la paix de Dieu, et quelle influence mutuelle ils exercèrent l'un sur l'autre. « La chrétienté tout entière, dit « M. Semichon, parlait par sa voix ; en entendant les décrets sur « la *paix* et la *justice*, en écoutant les discours qui témoignaient « l'horreur de l'Eglise pour ceux qui versaient le sang chrétien, « le peuple, encore tout ému de la charité protectrice du clergé « en faveur des faibles, des paysans et des marchands, s'écriait « pour la paix de Dieu comme pour la croisade : Dieu le veut ! « Dieu le veut ![1] ».

Parmi les actes du concile de Clermont, l'un des plus importants était le serment prêté entre les mains de l'évêque ou de l'archidiacre, et qui obligeait tous les membres de l'association de la paix à marcher en armes, à la voix du clergé, contre les ennemis de la tranquillité publique. Tous les hommes, à partir de l'âge de douze ans et au delà, devaient le prêter en ces termes :

« Entendez mes frères, que moi, à l'avenir, je garderai fidèlement « cette constitution de la trêve de Dieu, comme elle est ici établie, « contre *tous* qui refuseraient de jurer ou de garder cette trêve ; « je *prêterai secours* à *l'évêque* ou à *l'archidiacre*, s'ils m'appellent « à leur aide, contre ceux qui refusent; je ne fuirai pas, je ne me « cacherai pas ; mais je partirai avec eux, je prendrai mes armes, « et je porterai secours à *tous ceux* que je pourrai aider sans « mauvaise intention selon ma conscience. Qu'ainsi Dieu me soit « en aide et les saints[2]. »

Remarquons la généralité féconde des termes de ce serment. Tous sont appelés à le prêter et contre tous, le cas échéant,

[1] *La Paix et la Trêve de Dieu*, p. 123.
[2] *Ibid.*, p. 123-126.

sans distinction de noble ou de roturier, de serf ou d'homme libre. C'est la croisade du droit contre l'abus de la force.

Nous connaissons maintenant l'origine et le développement progressif de la paix et de la trêve de Dieu, ainsi que l'esprit et les bienfaits de cette grande institution. Nous engageons ceux qui désireraient de plus amples détails sur le douzième et le treizième siècle à lire le livre de M. Semichon. Ils verront, en le parcourant, quelles branches sont sorties, dans ces deux siècles, de ce tronc vigoureux, et quels fruits elles ont porté.

IV

Une dernière question, soulevée par quelques paroles de l'historien de la paix et de la trêve de Dieu, se présente à nous. Il s'agit de savoir si l'Église, qui exerce une action sociale permanente, évidente et incontestable, opère quelquefois comme les institutions humaines en imaginant de brillantes utopies, plus séduisantes dans la spéculation que réalisables dans la pratique.

M. Semichon, au début de son second chapitre, intitulé : *Paix et Trêve* de Dieu, s'exprime en ces termes :

« Jusqu'au jour où nous sommes parvenus, c'est la paix constante, la paix pour tous, que l'Église appelle de ses vœux, « cherche à réaliser par ses efforts ; désormais, sans renoncer à « cette paix *qu'elle a rêvée* pour le monde, *elle a des vues plus pratiques ;* elle promulgue des lois qui seront mieux obéies :

« Elle imagine la *Trêve de Dieu.* »

A la page suivante, l'auteur dit encore dans le même sens :

« L'Église, en acceptant le rôle de législateur de cette société « troublée, *finissait donc par revêtir l'esprit positif et pratique* du « médecin qui ménage le remède au malade[1]. »

[1] *La Paix et la Trêve de Dieu*, p. 30-31.

Malgré cette insistance dans la manière d'apprécier la transition de la *paix* à la *trêve* de *Dieu*, nous ne croyons certes pas qu'il suffise de quelques lignes, pour autoriser à ranger M. Semichon parmi ceux qui se persuadent que l'Église *rêve* quelquefois de belles chimères pour le bonheur du monde, et qu'elle a besoin, comme les législateurs humains, d'être ramenée par les leçons de l'expérience à *des vues plus pratiques*. Nous nous empressons de le déclarer, tout le reste de son ouvrage nous a paru protester contre une pareille interprétation de sa pensée, qu'il repousserait certainement avec indignation. Mais ces expressions, si rares sous une plume comme la sienne, ne peuvent-elles pas offrir quelque danger pour des lecteurs peu réfléchis, qui ne savent pas interpréter l'intention d'un écrivain par l'esprit qui règne dans tout son ouvrage? Ne pourraient-elles pas aussi fournir un argument d'autorité spécieux à plus d'un lecteur mal intentionné, qui ne lit les défenseurs des saines doctrines que pour trouver l'occasion de les mettre en défaut, et pour prendre acte de leurs prétendus aveux en faveur de tel ou tel faux système?

Commençons par dire que nous ne perdrons pas de vue la distinction essentielle et fondamentale des canons dogmatiques d'avec les canons purement disciplinaires, parmi lesquels doivent être rangées les lois de la paix et de la trêve de Dieu. Les premiers ont pour objet de déclarer en matière de foi ce qui a été révélé et ce qu'il faut croire pour être sauvé; en matière de mœurs, ce qui est bon ou mauvais, ce qui est vertu à pratiquer ou vice à éviter. Ces lois sont donc de leur essence invariables comme l'immuable et éternelle vérité qu'elles déclarent. Les lois disciplinaires qui règlent ce qu'il convient de faire dans tel ou tel temps pour conserver les bonnes mœurs et la piété ou pour les rétablir, sont bien infaillibles, en ce sens que le Saint-Esprit, qui dirige l'Église et qui doit l'assister jusqu'à la consommation des siècles, ne peut permettre qu'elle crée ou approuve universellement des institutions nuisibles ou même inutiles aux bonnes mœurs et au culte qui honore Dieu.

Ces lois cependant ont un côté humain par lequel elles sont changeantes comme tout ce qui tient à l'homme. La raison dit assez que, lorsque les nécessités et les dispositions morales des hommes changent, les lois qui règlent l'ordre moral doivent se modifier aussi. La fonction du législateur qui détermine le régime moral sous lequel vivra telle société a beaucoup de rapport avec celle du médecin qui prescrit le traitement convenable à chaque individu. Pour un homme sain de corps et d'esprit, le régime n'est pas le même que pour un homme atteint d'une affection physique ou mentale.

Remarquons encore que, les premiers essais étant l'œuvre isolée de quelques pieux évêques, on ne saurait attribuer à l'Église elle-même ces variations, ces espérances déçues, ces généreuses témérités réformées par l'expérience.

Voici maintenant la solution qui nous semble ressortir des faits et des documents authentiques de l'histoire.

La paix, que saint Augustin a si bien définie, la tranquillité de l'ordre, est comme la santé et l'état normal de toute société. Elle est donc la fin vers laquelle doivent raisonnablement tendre toujours ceux qui ont le devoir de procurer le bien-être social; de même que le but d'un médecin est de procurer la santé parfaite du corps, en combattant tout ce qui trouble l'ordre de ses organes et de ses fonctions vitales. Dès que les symptômes d'une maladie se manifestent, il s'empresse de remédier à cette perturbation. Mais, quoique son but constant soit toujours et doive être la santé parfaite et durable, il sait trop bien que, dans notre misérable condition mortelle, il ne pourra jamais donner à celui qu'il traite un état absolument stable, où il soit à l'abri de toute maladie, et qui ne doive pas inévitablement aboutir, tôt ou tard, au dernier terme de tout ce qui naît pour mourir. Partant de là, s'il est habile et prudent, il proportionne son traitement, ses opérations et tout le régime qu'il prescrit, au tempérament, à la vigueur et à la docilité du malade, et sait les varier à propos suivant les circonstances. Il patiente, et n'ordonne jamais au malade que ce

qu'il le voit capable de supporter dans le moment; et cette patience est surtout nécessaire, lorsque le succès dépend en grande partie de la bonne volonté du sujet. La conduite de l'Église a cette prudente réserve dans le maniement des choses humaines. Il y a des moments d'élan généreux où la voix du devoir exerce un empire souverain sur tous les cœurs. Ils sont alors capables d'héroïques efforts, de grands sacrifices, qui leur coûtent peu, parce que la grâce de Dieu les élève et les ennoblit; elle semble tout faire en eux et par eux, tant ils sont librement dociles à son impulsion. L'Église en profite pour établir, au moins pendant quelques jours, dans sa perfection le règne de l'Évangile, le règne du Dieu de paix, le règne de la charité. Elle réconcilie tous les enfants prodigues avec leur père qui est au ciel, et tous les frères entre eux. Elle dit à ses enfants, qui l'écoutent comme une mère : « Vous êtes chrétiens; agissez donc en chrétiens ! Vous êtes frères; agissez donc en frères ! » Elle répare les injustices, éteint les haines, inspire l'horreur du vice, et excite l'amour de la vertu.

Ce fut le tableau qu'offrit l'Église naissante à Jérusalem, après les deux premières prédications de saint Pierre. Saint Luc rend aux premiers fidèles ce témoignage qu'ils n'avaient qu'un cœur et qu'une âme. Les païens disaient avec admiration : « Voyez comme ils s'aiment. » Ainsi se vérifiait la parole du Fils de Dieu à ses apôtres après la dernière cène : Les hommes vous reconnaîtront pour mes disciples à ce signe, si vous vous aimez les uns les autres. » C'était bien là incontestablement la paix de Dieu dans toute la perfection qu'elle peut atteindre sur la terre. Et nous voyons qu'elle remonte à l'origine même du christianisme. Jésus-Christ fondant son Église a placé à son berceau l'idéal réalisé de la vie chrétienne, afin que, jusqu'à la consommation des siècles, toutes les générations aspirassent à rétablir parmi elles cette fraternité des enfants de Dieu, quand elles auront eu le malheur de la perdre.

Mais, disent beaucoup de zélateurs du découragement, à quoi bon tous ces grands mouvements ? Que reste-t-il au bout de peu

de jours, de ces pieux enthousiasmes populaires, de ces larmes d'émotion, de ces promesses solennelles? L'immense majorité ne retombe-t-elle pas promptement et plus profondément peut-être dans l'ornière de ses vieilles habitudes avec un amer découragement?

Il reste de la part de Dieu le pardon d'un long passé d'iniquités à jamais effacées et oubliées; il reste une grande lumière pour la conscience publique, un degré d'ennoblissement pour presque tous les cœurs: il reste même, pour ceux qui retombent, le souvenir ineffaçable des merveilles opérées par la toute-puissance de la grâce; il reste l'expérience des délices incomparables que l'on goûte au service de Dieu et dans l'exercice de la charité fraternelle; il reste dans les mœurs une tendance universelle plus assurée, plus accélérée vers la vérité et vers le bien. Et ce progrès de la charité, s'il est activement entretenu, finit par transformer notablement les coutumes. Ce qu'une mission bénie de Dieu opère dans une bourgade ou dans une cité, le grand mouvement prolongé de la paix de Dieu l'opéra au onzième siècle dans toute la France et, à son exemple, dans l'Europe chrétienne. Ce ne fut point une œuvre éphémère et avortée. Ce fut un travail apostolique d'une admirable fécondité. La bonne semence porta, dès l'origine, des fruits abondants, et n'a pas encore cessé de fournir aux générations présentes une riche moisson. L'influence durable de la *Paix de Dieu* sur les mœurs est maintenant aussi claire que la lumière du soleil.

Il est bien remarquable que la loi de la *Trêve de Dieu* ne fut point une institution substituée par l'Église à celle de la *Paix de Dieu*, comme si l'expérience lui eût fait avouer que cette première entreprise était une utopie impraticable. Ces deux institutions subsistèrent ensemble, comme le prouve le titre même de la loi canonique: *De pace et treuga Dei*, de la Paix et de la Trêve de Dieu. Même après l'introduction de la *Trêve de Dieu* dans la loi canonique, la *Paix de Dieu* conservait un vaste domaine. Elle environnait perpétuellement de sa protection tous les faibles

contre la violence et l'injustice : et la *Trêve de Dieu* était une admirable invention de la charité, dans le but de gagner du temps et de mettre sous la main de l'Église les moyens de travailler aux réconciliations difficiles. C'était là bien certainement un immense progrès. La *Paix de Dieu*, c'est un arbre que l'Église planta dans une saison favorable, et qui prit, sous d'heureuses influences célestes, un accroissement rapide et prodigieux. Vint ensuite une saison rigoureuse où cet arbre souffrit et parut prêt à se dessécher ; mais l'Église ne le laissa point périr ; elle trouva moyen d'en varier habilement la culture. Elle le tailla pour en renouveler la séve, et se résigna à lui demander temporairement une moindre récolte. Depuis, elle n'en a jamais négligé la culture. Il n'y a pas eu un seul concile général où elle n'ait rappelé à ses enfants que le vœu le plus cher de son cœur était la concorde entre les princes chrétiens. D'où vient cette aspiration universelle des nations européennes vers la paix ? D'où viennent les réclamations énergiques de la part des peuples contre toute guerre injuste, ambitieuse, oppressive ? N'est-ce pas de ce sentiment de justice et d'union fraternelle que l'Église a enraciné profondément dans tous les cœurs par de longs siècles d'éducation chrétienne ? Ces sentiments sont devenus héréditaires. Sans doute ils n'empêchent pas que la paix universelle et permanente, à l'abri de toute perturbation, ne soit un rêve, une utopie chimérique, de même qu'une santé toujours florissante, à l'abri de toutes sortes de maladies, ne pourrait être que la promesse ridicule d'un charlatan. Mais l'état habituel de paix intérieure dont jouit chaque nation, et l'état habituel de paix internationale dont jouissent les États de l'Europe, qui ne considèrent plus, à la manière païenne, les étrangers comme des *barbares* ou comme des ennemis, *hostes* ; voilà ce qui est un fruit incontestable du travail de pacification de l'Église. Voilà ce qui prouve que l'Église, en travaillant à l'établissement de la paix, n'a point rêvé une utopie, parce que ses efforts ont abouti à des institutions, qui ont bien pu varier avec le temps,

mais dont l'esprit et le fond demeurent. Si les mœurs de l'Europe sont telles que nous les voyons, c'est que l'esprit de charité chrétienne les a pénétrées progressivement; la paix de Dieu s'est faite parmi nous; puissions-nous en conserver le trésor et le léguer aux générations futures !

P. Loysel.

MÉMOIRE

SUR LES

MONUMENTS DU CULTE D'ADONIS

DANS LE TERRITOIRE DE PALÆBYBLOS [1]

Au moment où les missions scientifiques du gouvernement français en Phénicie préoccupent les esprits, il m'a semblé que l'on accueillerait, avec un intérêt spécial, la publication d'un Mémoire destiné à éclaircir plusieurs points importants de l'histoire et de la topographie antique du rivage de la Syrie. Sans doute, malgré l'à-propos de ce travail, j'aurais peut-être hésité longtemps encore avant de communiquer au public un ensemble de notes prises à la hâte ; mais je suis encouragé à cette communication par le bienveillant accueil qu'a reçu en France, particulièrement du *Journal des Savants*, mon Mémoire sur Séleucie de Syrie [2].

[1] L'existence d'une Byblos antique n'est point un fait isolé, sur le rivage de la Phénicie. On connait encore *Palæopolis* et *Palætyrus*. J'ai fourni, dans le *Mémoire sur Séleucie*, des preuves abondantes de la découverte de *Palæopolis*. Quant à *Palætyrus*, des recherches importantes ont été faites par M. le comte de Bertou : je présenterai peut-être un jour mes observations personnelles sur le même sujet. Il existe encore un *Palæsidon*, et je suis heureux de signaler dès aujourd'hui ce fait. *Palæsidon* porte encore le nom de *Saïdoun*, qu'il possède peut-être sans changement depuis que Sidon, petit-fils de Noé, fonda cette ville.

[2] V. *Études de Théol.*, livraisons de septembre et de décembre 1860. Ces deux articles ont été publiés ensemble dans une brochure à part.

I

LE LION DU GHINÉ.

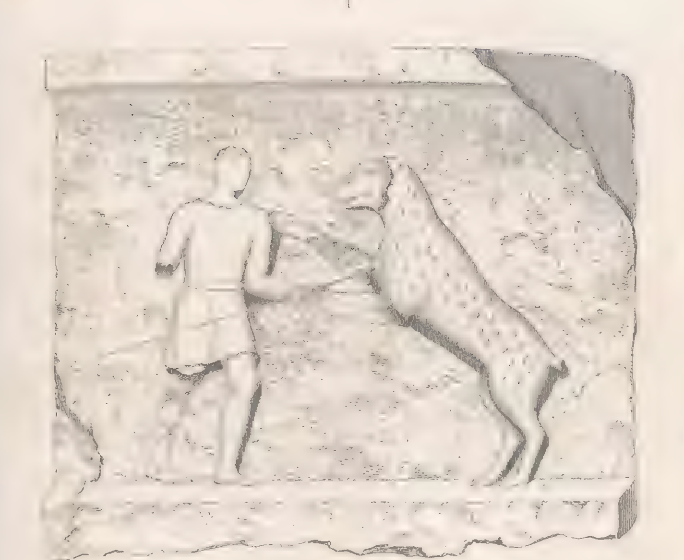
Le torrent de Ghazir, au mont Liban, prend son origine aux sources de *Mâr-Abda*, dans la charmante vallée d'*Aramoun*. Il coule d'abord à l'ombre des platanes, dans un lit légèrement incliné ; puis se jette bientôt dans une gorge profonde, qu'il s'est creusée lui-même, et roule ses eaux bruyantes de rocher en rocher jusqu'à la mer. Au nord de la première partie de son cours, s'élève, arrondie et dégagée, la hauteur de *Râs-el-Knissé*. C'est un sommet remarquable par la beauté et l'étendue du coup-d'œil qu'il offre à l'observateur. Tout le panorama du Liban se développe à ses pieds. Ce sont des ravins taillés à pic qui se précipitent vers la mer; des vallées et des flancs de montagnes, ombragés par le riant feuillage du zinzilahht, du kharroubier ou du mûrier, se superposant les uns aux autres jusqu'aux cimes abruptes ; puis, au milieu des forêts de figuiers, de citronniers et d'orangers, on voit poindre çà et là les toits blanchâtres des villages paisiblement abrités sous leur ombre.

A l'horizon, le rivage de la mer couronne le tableau et présente aux regards le site de Byblos, le port de Palabyblos, le promontoire où s'étend mollement la cité de Beyrouth avec sa rade animée par les vaisseaux de commerce aux couleurs de tous les peuples. De ce point culminant on distingue même le *Théoprosopon* des anciens, derrière lequel se dérobe Tripoli; puis les montagnes des Ansarié qui dominent Lattaquié.

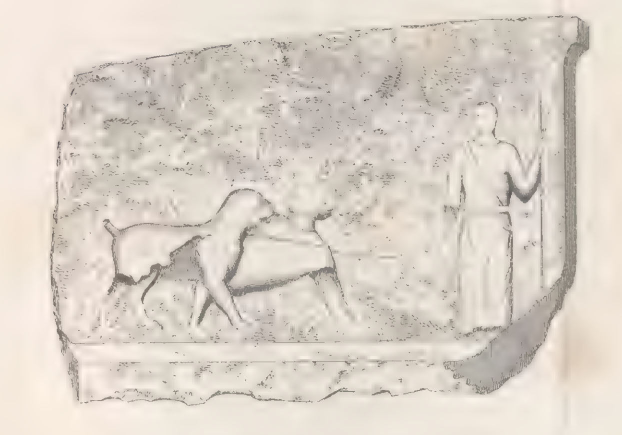
Du côté de l'orient, un vaste plateau où l'œil aperçoit tour à tour les beaux sites de *El-Ghiné*, de *Gabal*, de *Ghebalé* et d'*Aïn-Géâ*, s'étend jusqu'à la vallée d'Or et va mourir aux pieds de la montagne dite de Moïse. Au loin se dressent avec majesté les derniers sommets du Liban.

EL-GHINÉ

1



2



3



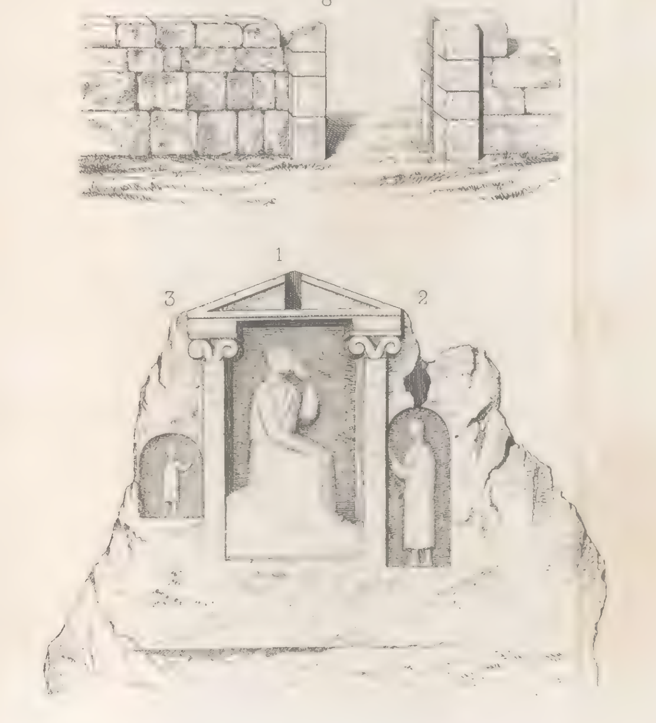
EL-MACHENAQAT.

8

6 4 5



3 1 2



7



Études de Théologie, de Philosophie et d'Histoire, 7bre 1861.

Balle Imp. r. Cassette 6.

Gravé par Marlier, d'après le dessin du P. Roze. S.J.

Back of
Foldout
Not Imaged

C'est sur ce versant oriental de Râs-el-Knissé, où nos élèves de Ghazir prenaient alors quelques jours de vacances, que la Providence avait arrêté, en 1857, mes premiers pas en Syrie. J'avais hâte de parcourir en tous sens cette terre classique des souvenirs primitifs, certain d'avance d'y retrouver les traces de la civilisation phénicienne. Mon ardeur fut comprise et secondée. On s'empressa de me signaler tout d'abord l'un des plus étranges monuments du pays et que l'on appelle, au collége de Ghazir, le *Lion du Ghiné.* Ce souvenir antique, dont les traits principaux ont dû, en maint endroit, céder aux ravages du temps, me sembla, tout dégradé qu'il fût, encore assez lisible pour fixer mes préoccupations archéologiques. Ce sont les résultats de mes recherches que j'ai recueilli dans ce Mémoire. Mais, avant d'exposer mon interprétation, que je livre au jugement des savants, je crois nécessaire d'en mettre les éléments sous les yeux du lecteur, par une description suffisamment exacte du monument lui-même.

Le *Lion du Ghiné* est un rocher isolé, de quelques mètres de hauteur, situé auprès du village du Ghiné, à vingt minutes environ de Râs-el-Knissé. Deux faces, celle du nord et celle de l'orient, ont été taillées au ciseau, aplanies et décorées, vers le milieu, de trois sculptures en bas-reliefs. Les stèles qui portent dans la planche ci-jointe les numéros 1 et 3, occupent le côté du nord; la stèle 2, celui de l'est. C'est au zèle obligeant du R. P. Roze, missionnaire en Syrie, que je dois le dessin exact de ces stèles.

Les sculptures sont malheureusement assez frustes, surtout celles de la stèle 2. La pierre, depuis tant de siècles battue par les orages et soumise bien des fois à une température au-dessous de zéro, tend à s'effeuiller. Le fanatisme musulman n'aura pas manqué non plus de reconnaître dans ces figures des symboles d'idolâtrie et de les traiter en conséquence. C'est ainsi qu'il faut expliquer sans doute comment la tête de quelques personnages a été brisée.

Quant aux détails, la stèle, que l'étude comparative de l'ensemble conduit à reconnaître comme la principale, représente un héros aux formes athlétiques qui, la lance en avant, attend de pied ferme son ennemi. L'animal avec lequel il est aux prises et qui s'est précipité sur lui reçoit le fer dans la poitrine; mais il pose en même temps la patte droite sur l'épaule gauche de son adversaire et la patte gauche sur la lance. Le héros n'a d'autre vêtement qu'une tunique qui s'arrête au-dessus du genou : un ceinturon léger la serre autour du corps en soutenant le fourreau d'un petit coutelas légèrement recourbé et dont la poignée est brisée. L'espèce de l'animal est assez difficile à déterminer et ne paraît pas avoir beaucoup préoccupé l'artiste. On est, dans le pays, vulgairement convenu d'y voir un lion. Son museau allongé, le poil laineux de ses flancs, la conformation des pattes, l'absence totale de crinière et la pose elle-même, indiqueraient plutôt un ours.

Le personnage porte en hauteur 1 mètre 63, sur une largeur, aux épaules, de 0,53. — La longueur de l'animal est de 1 mètre 74. La dimension totale de la stèle de 1 mètre 96 en hauteur sur 2 mètres 88 en largeur.

Le second bas-relief offre le dénouement de la lutte. L'artiste a été si peu scrupuleux sur l'identité de son premier dessin, que la bête fauve paraît ici être devenue une lionne. Le fer de la lance, en perçant de part en part la gorge de l'animal, n'a point contre-balancé l'effet de son premier élan : il a renversé le héros et la lance est rompue. La victime gisant à terre, appuyée sur son bras droit et tournée vers le rocher, semble jeter un regard vers le ciel, tandis que son épaule gauche est déchirée par la dent meurtrière de la lionne.

Un troisième personnage a été introduit dans cette stèle : c'est une femme. Elle est revêtue d'une longue robe qui descend jusqu'aux pieds, et qu'une ceinture retient autour du corps. Un baudrier passe sur son épaule droite. Son bras gauche se relève au coude et la main soutient un bâton; le bras droit est

abandonné et la main tournée en avant. Il ne reste plus que de légères traces de la tête.

Il faut signaler encore un élément insignifiant, de forme recourbée, qu'on remarque un peu à gauche, au dessus du corps de l'animal et qui pourrait représenter ou le coutelas du héros, redressé par sa chute, ou une partie du fer de la lance, recourbé dans la lutte.

La hauteur du personnage, depuis le cou jusqu'au sol, est de 0,98 ; la longueur visible du bâton qu'il porte, de 1,22. La lionne mesure en longueur 0,85. La largeur totale de la stèle est environ de 2,50.

Une femme, assise sur un siége élégamment sculpté, occupe seule la troisième stèle. Ses pieds reposent sur un tabouret, qui reproduit, dans de moindres proportions, l'ornementation du siége. Un voile léger couvre sa tête et descend sur les reins jusqu'à la ceinture. La main gauche soutient le bras droit, sur lequel le front se repose. Les jambes sont rapprochées l'une de l'autre, et étroitement serrées, comme tout le corps, dans une longue robe. La face est tournée vers la première stèle; mais elle est presque totalement dégradée.

Jusqu'au siége sur lequel il est assis, le personnage porte en hauteur $0^{m},88$.

Le cadre forme un parallélogramme parfait de $1^{m},50$ de hauteur, sur $0^{m},87$ de largeur.

Le champ du bas-relief présente une profondeur de $0^{m},11$, et l'encadrement lui-même est notablement plus enfoncé que le plan du premier tableau.

L'ensemble de ce curieux monument est complété par une dernière particularité, qui m'a paru devoir non-seulement en faciliter beaucoup l'interprétation, mais encore en étendre la portée. C'est, au-dessous de ces sculptures, un caveau entièrement creusé dans le roc, et dont la porte s'ouvre immédiatement au-dessous de la première stèle. Il forme à peu près un carré d'environ deux mètres de côté. La partie supérieure s'abaisse, en forme de voûte,

vers les deux parois latérales, en sorte que la hauteur varie entre $1^m,20$ et $0^m,70$. On y reconnaît, au premier coup d'œil, tous les caractères d'une chambre sépulcrale, conjecture à laquelle les péripéties du drame représenté sur les stèles ajoutent un nouveau poids. Ce combat qui se livre, ce héros qui succombe, cette femme assise dans l'attitude de la douleur, ce rocher qui s'ouvre précisément au-dessous des stèles, où la victime combat et expire, toutes ces parties sont évidemment dans une dépendance mutuelle et constituent dans leur ensemble un monument funéraire [1].

Cette conclusion paraît sans doute aussi peu importante qu'elle est naturelle, cependant j'ai à cœur de la signaler dès maintenant, parce qu'elle doit servir de base aux conséquences les plus sérieuses de ce Mémoire.

II

LA MORT D'ADONIS. — LES STÈLES DE EL-MACHENAQAT.

Lorsque j'entrepris d'étudier le monument du Ghiné, mon premier soin dut être naturellement d'interroger les traditions du pays. Je trouvai que l'opinion la plus généralement répandue en faisait remonter l'origine aux croisades. C'était, disait-on, l'héroïsme de quelque chevalier chrétien, dont on avait voulu conserver le glorieux souvenir. Peut-être, à la vue d'un lion, en présence d'un héros, se rappelait-on, sans tenir compte des autres circonstances, le chevalier Geoffroy de la Tour délivrant des plis mortels d'un serpent

[1] Il n'y a plus trace du sarcophage que le monument devait contenir. On objectera peut-être que les Phéniciens déposaient les corps dans le rocher même, et que les sarcophages n'étaient point en usage chez eux. Je pourrais prouver par une foule de monuments funéraires de personnages distingués que cette coutume n'était pas générale. Mais il me suffit de dire qu'à Byblos même j'ai trouvé dans le sein des rochers un grand nombre de sarcophages.

le lion dont la reconnaissance devint célèbre[1]. On sait encore qu'un guerrier français, appelé Guicher, s'était rendu illustre parmi les croisés pour avoir terrassé un lion[2]. Mais je ne pouvais m'arrêter à des rapprochements si incomplets. Après avoir feuilleté quelque temps les écrivains des douzième et treizième siècles, je crus même devoir m'affranchir bientôt de l'opinion commune. Les sculptures que j'avais sous les yeux n'offraient aucun des caractères de l'époque des croisades. Un chevalier aurait la poitrine bardée de fer, la croix ornerait son armure. Le costume à l'héroïque, et, en particulier, le style du siége et du tabouret indiquaient un autre âge : l'époque des croisades ne connaissait pas cette souplesse de traits qui perce dans le travail sous l'inhabileté et l'apparente négligence de l'artiste. Il y avait là le cachet d'une école antique qui me reportait instinctivement à deux mille ans en arrière. Ces conjectures, je ne me les proposais à moi-même qu'avec la crainte d'attribuer à une époque trop reculée la perfection relativement moderne de ces sculptures. Plus tard, l'étude que je pus faire des nécropoles de Tyr, des stèles assyriennes du Lycus, et surtout la connaissance du riche musée des antiquités orientales, recueillies par M. Perretier, chancelier du consulat de France à Beyrouth, ont dissipé tous mes doutes en me révélant que le génie artistique avait ici de bonne heure, au grandiose du dessin, uni la grâce et la délicatesse des formes. C'est en suivant ce retour de mes pensées vers les temps primitifs que, peu à peu, une source nouvelle d'interprétation se découvrit d'elle-même à mes yeux. Je me rappelai que je foulais un sol éminemment classique, et que tout autour de moi me transportait aux siècles mythologiques : *Djobaïl* est précisément l'antique *Byblos;* Byblos fut la patrie de *Thammouz* ou *Adonis;* le plateau, où je me trouvais, domine les gorges profondes du fleuve qui porte le nom de ce dieu; enfin, à une distance de quelques lieues, aux sources

[1] Cf. le *Magnum Chronicon Belgicum* dans le recueil des historiens d'Allemagne de Pistorius. — Michaud, *Hist. des Crois.*, liv. III.

[2] *Ibid.*

mêmes de l'*Adonis*, s'élevait le sanctuaire de la célèbre Vénus du Liban. Il me sembla que j'étais entré dans la voie la plus sûre pour arriver à la vérité. Je commençai dès lors un travail de recherches dont les résultats m'amenèrent bientôt à conclure que les stèles du Ghiné, vulgairement le *lion du Ghiné*, étaient la représentation du mythe historique de la mort d'Adonis, et, selon toute apparence, l'un des plus anciens monuments consacrés au culte de cette divinité.

La mort d'Adonis et la douleur de Vénus ont été célébrées par la plupart des poëtes anciens : ces descriptions sont assez connues pour que je m'abstienne d'en fournir ici le recueil. Il me suffira, comme thème de la discussion du monument, de rappeler le récit poétique que le chantre des *Métamorphoses* a fait de cet événement. Vénus vient de raconter à Adonis la métamorphose d'Atalante et d'Hippomène en lions; puis elle continue : « Évitez, cher Adonis, ces animaux féroces (les lions) et tous ceux qui, loin de fuir le chasseur, se présentent d'eux-mêmes au combat. Votre courage nous serait funeste à tous les deux. Elle dit et s'éloigne sur un char attelé de deux cygnes. Mais le courage d'Adonis fut plus puissant que les conseils de Vénus. Soudain ses chiens poussent hors de son repaire un sanglier dont ils ont suivi la trace, et, au moment où il allait sortir du bois, le fils de Cinyras l'atteint d'un trait. La bête en fureur secoue l'arme ensanglantée, poursuit Adonis, qui pâle et tremblant cherche un asile, lui enfonce ses défenses dans l'aine et le renverse mourant sur la poussière. Traînée par les airs sur son char léger, la déesse de Cythère n'avait pas encore touché le rivage de Chypre. Elle entend de loin les plaintes d'Adonis expirant, change de route aussitôt et fait voler ses cygnes de ce côté. A peine, du haut du ciel, a-t-elle aperçu Adonis baigné dans son sang et prêt d'expirer, qu'elle se jette de son char, se meurtrit le sein, s'arrache les cheveux, et, s'en prenant au destin, elle s'écrie : « Non, mon cher Adonis ne sera pas tout entier soumis à tes lois. Je veux qu'un monument de ma douleur reste aux siècles futurs, que des fêtes sa-

crées rappellent tous les ans la mémoire de cette mort et de mon affliction; et du sang d'Adonis je ferai naître une fleur[1]... »

Cette fleur est l'anémone, si commune dans les vallons et sur les plateaux du Liban.

Si l'on reconnaît dans ce fragment, où la verve facile du poëte latin brille avec éclat, la plupart des traits caractéristiques de nos stèles, il importe cependant d'observer qu'il représente une tradition constituée par le travail séculaire de la légende, dans sa forme dernière. Avant que le génie latin l'eût abandonné, comme un objet d'art antique, au poëte sceptique et licencieux des *Métamorphoses*, le mythe d'Adonis avait déjà subi, chez les Grecs, l'empreinte de leur théogonie sensuelle. La Grèce elle-même n'en avait point créé la fable : les rives de la Phénicie et l'antique Égypte se disputent à titre égal la gloire de son origine,

[1] Hos (leones) tu, care mihi, cumque his genus omne ferarum,
Quod non terga fugæ, sed pugnæ pectora præbet,
Effuge; ne virtus tua sit damnosa duobus.
Illa quidem monuit, junctisque per aera cycnis,
Carpit iter : sed stat monitis contraria virtus.
Fortè suem latebris, vestigia certa secuti,
Excivêre canes; sylvisque exire parantem
Fixerat obliquo juvenis Cinyreius ictu.
Protinus excussit pando venabula rostro,
Sanguine tincta suo; trepidumque et tuta petentem
Trux aper insequitur; totosque sub inguine dentes
Abdidit, et fulva moribundum stravit arena.
Vecta levi curru, medias Cytherea per auras
Cypron olorinis nondum pervenerat alis.
Agnovit longe gemitum morientis, et albas
Flexit aves illuc. Utque æthere vidit ab alto
Exanimem, inque suo jactantem sanguine corpus,
Desiluit; pariterque sinum, pariterque capillos
Rupit, et indignis percussit pectora palmis,
Questaque cum fatis : « At non tamen omnia vestri
Juris erunt, inquit : luctus monumenta manebunt
Semper Adoni mei; repetitaque mortis imago
Annua plangoris peraget simulamina nostri;
At cruor in florem mutabitur......
(*Metamorph.*, liv. X. v. 704-728, Edit. Schrevel.)

et dans la nuit de ces âges reculés il est impossible, au nom de l'histoire, de donner la priorité à l'une ou à l'autre de ces contrées. On voit, en effet, dans les débris qui nous restent des plus anciennes traditions, à une distance à peu près égale des siècles historiques, apparaître simultanément chez ces deux peuples, sous des noms différents, le même personnage mythologique. Une femme, dont le caractère reste substantiellement le même, est attachée à sa fortune ; un trépas analogue termine prématurément ses jours; de part et d'autre il est mis au nombre des dieux; on lui consacre des autels, et un deuil universel, bientôt suivi des plus folles joies, deviennent l'expression essentielle de son culte.

Telle est dans ses éléments primitifs cette fable d'Adonis, devenue, sous le pinceau des Grecs et des Romains, l'une des fictions les plus poétiques de la mythologie. C'est avec cette sobriété de traits qu'on la trouve indiquée par le premier des écrivains profanes ; et il n'est pas sans intérêt de mettre cette ébauche en regard de la peinture achevée que nous en a laissée Ovide.

Dans les fragments de la théologie phénicienne conservés par Eusèbe, Sanchoniathon, après avoir rapporté l'origine des Cabires et de Mercure, ajoute : « A la même époque naquit *Elioun* appelé le *Très-Haut*, et une femme du nom de *Beruth*. Tous les deux habitaient les environs de *Byblos*. Ils mirent au monde *Epigée* ou *Autochthon*, qui fut plus tard nommé *Ciel*, et c'est à raison de son incomparable beauté qu'on donna son nom au firmament qui roule sur nos têtes. Ciel eut une sœur ; elle fut nommée *Terre*, et l'on dit de même que sa beauté fit appeler de ce nom le monde que nous habitons. Le *Très-Haut*, *leur père*, *ayant péri dans un combat contre des bêtes féroces*, *fut mis au nombre des dieux*, *et ses enfants l'honorèrent par des libations et par des sacrifices*[1]. » Et, un peu

[1] « Κατὰ τούτους γίνεταί τις Ἐλιοῦν καλούμενος Ὕψιστος, καὶ θήλεια λεγομένη Βηρούθ, οἳ καὶ κατῴκουν περὶ Βύβλον, ἐξ ὧν γεννᾶται Ἐπίγειος ἢ Αὐτόχθων, ὃν

plus loin, il ajoute que *Saturne*, autrement *Ilus*, l'un des fils de *Ciel*, après avoir dépossédé son père du royaume qu'il avait hérité d'*Elioun*, « *entoura sa demeure de murailles, et bâtit Byblos, la première ville de la Phénicie*[1]. » Tel est l'un des passages les plus curieux peut-être des fragments attribués par Philon de Byblos à Sanchoniathon.

Or, s'il est aujourd'hui une opinion généralement admise parmi les mythologues, et solidement appuyée sur l'ensemble des traditions asiatiques, c'est assurément celle qui identifie *Elioun* avec *Adonis* et *Beruth* avec *Vénus*. Ritter, en plusieurs endroits de sa géographie, a démontré cette identité avec une abondance de preuves qui me dispense de m'y arrêter[2]. Je me contenterai d'ajouter qu'Adonis, ayant été, dès l'origine, regardé comme le dieu principal de Byblos, on ne saurait admet- que Sanchoniathon, dont le but, dans cet écrit, était précisément de faire connaître l'histoire généalogique des divinités phéniciennes, ait passé sous silence la plus célèbre d'entre elles. Quant à la différence du nom, elle n'a rien d'étrange dans une contrée où le même Dieu avait souvent plusieurs dénominations, soit pour désigner ses divers attributs, soit à raison des cités qui en adoptaient le culte. Au reste, si l'on y regarde de près, il s'agit ici bien moins d'une différence que d'une synonymie parfaite : *Elioun* (le *Très-Haut*) et *Adon* sont des termes qu'un philologue n'hésitera point à regarder comme identiques, dans leur signification réelle ; et le peuple saint, auquel sans doute on en

ὕστερον ἐκάλεσαν Οὐρανὸν· ὡς ἀπ' αὐτοῦ κα τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς στοιχεῖον, δι' ὑπερβολὴν τοῦ κάλλους ὀνομάζειν οὐρανόν. Γεννᾶται δὲ τούτῳ ἀδελφὴ ἐκ τῶν προειρημένων, ἣ καὶ ἐκλήθη Γῆ, καὶ διὰ τὸ κάλλος ἀπ' αὐτῆς, φησιν, ἐκάλεσαν τὴν ὁμώνυμον γῆν. Ὁ δὲ τούτων πατὴρ ὁ Ὕψιστος ἐκ συμβολῆς θηρίων τελευτήσας ἀφιερώθη, ᾧ καὶ χοὰς καὶ θυσίας οἱ παῖδες ἐτέλεσαν. (Euseb. Pamph. *Prep. Evang.* I, 10.)

[1] Ἐπὶ τούτοις ὁ Κρόνος τεῖχος περιβάλλει τῇ ἑαυτοῦ οἰκήσει καὶ πρώτην πόλιν κτίζει τὴν ἐπὶ Φοινίκης Βύβλον. (*Ibid.*)

[2] *Die Erdkunde von Asien*, vii. P. *West-Asien*. Phœnicien, Libanon, etc. — En particulier : Cap. i Erläut 4-1) *Byblus*, etc. p. 60, et Cap. vi Erläut. 2. *Die Stadt Berytus*, p. 432.

doit rapporter l'origine, les appliquait l'un et l'autre indistinctement à Jéhova. Ajoutez l'identité du lieu et la similitude du trépas, et on ne pourra s'empêcher de reconnaître ici l'ébauche primitive du mythe adonique.

Quelles transformations a-t-il plus tard subies dans l'histoire des légendes orientales; comment son idéal est-il devenu l'expression symbolique des forces génératrices de la nature; comment son culte a-t-il été mis en rapport avec les phases diverses des saisons, c'est ce que je n'entreprendrai point d'expliquer, et ce qui sortirait d'ailleurs de l'objet spécial de ce Mémoire. Il suffit à mon but d'avoir emprunté aux deux limites extrêmes de l'histoire mythologique un double récit de la mort d'Adonis, dans lequel la différence des détails laisse subsister intégralement l'identité du drame et des personnages. Suivant ces données, il sera maintenant facile de résoudre les difficultés qui se présentent à l'interprétation que je propose, et de fixer d'une manière approximative l'époque de ce curieux monument.

J'estime tout d'abord inutile de développer longuement les preuves directes de cette démonstration. La seule lecture d'Ovide, en présence de ces stèles, suffit pour révéler, au regard le moins attentif, la ressemblance de l'idée fondamentale que le poëte latin embellissait à Rome, et que le ciseau de l'artiste phénicien reproduisait sur cette pierre dans sa simplicité native.

Le fils de Cinyras, malgré les tendres sollicitations de Vénus, n'a pu résister aux délices de la chasse : il est aux prises avec une bête fauve; mais, au moment où il l'atteint d'un trait, il en reçoit lui-même une blessure mortelle, et ne peut échapper au trépas. Vénus entend ses cris de désespoir, précipite son retour ; mais arrive trop tard pour sauver Adonis.

On reconnaît ici sans peine les principaux traits de la première et de la deuxième stèle. Il ne reste plus qu'à en expliquer les dissemblances.

D'après Ovide, ce n'est point avec la lance, mais avec un javelot ou une flèche, que l'imprudent chasseur blessa son adversaire. De plus cette bête fauve, au lieu d'être arbitrairement un ours ou une lionne, demeure parfaitement déterminée dans son récit : c'est le sanglier, qui d'ailleurs paraît avoir occupé de bonne heure, dans la légende, une place essentielle; car avant Ovide, Bion[1]; et après lui Lucien[2], Apollodore[3], Lactance[4], Macrobe[5], l'ont scrupuleusement conservé.

Ainsi voilà deux circonstances, dont la dernière surtout n'est pas sans quelque valeur, sur lesquelles le monument, qui nous occupe, est en désaccord avec la tradition généralement adoptée.

Je répondrai d'abord que la tradition, que l'on invoque, est relativement moderne, et que ce n'est point à elle qu'il faut demander la vérité sur les détails réellement primitifs de cet épisode.

Le texte d'Ovide paraît en effet indiquer plutôt une arme de jet que la lance. Mais il en avait emprunté manifestement l'idée à la tradition grecque. Or personne n'ignore quel rôle important est attribué au javelot dans la littérature héroïque de la Grèce. Peut-être l'imagination si complaisante d'Ovide lui rappelait-elle, au moment où il décrivait ce combat, le sanglier de Calydon, frappé par le javelot de Méléagre? Quoi qu'il en soit, cette arme pas plus qu'aucune autre n'appartient, comme détail essentiel et caractéristique, au personnage d'Adonis, dans l'épisode de sa lutte et de sa mort. Nous en avons pour garant la relation de Sanchoniathon. Je dirai plus : à ne consulter que l'analogie de l'histoire, l'idée d'armer Adonis du javelot doit être une substitution récente, imaginée pour accommoder son mythe aux mœurs de quelque peuple nouveau et à des procédés de guerre différents.

[1] *Idyll.*, I, 7, 8.
[2] *De Dea Syra.*
[3] III, 14, n. 4, e.
[4] *De Falsa relig.*, l. I, 17.
[5] *Saturnal.* l. I, 21.

On trouve même dans la mythologie de Vollmer la copie d'un Adonis mourant, dont l'original doit appartenir à la plus belle époque artistique, et dans laquelle le dieu est représenté tenant une lance de la main gauche. Preuve que l'idée du javelot n'avait point prévalu sur une tradition qui, selon toute vraisemblance, était plus ancienne et partant plus exacte; et cette conclusion sera ultérieurement confirmée.

J'ajouterai que l'explication précédente fournit également la solution d'un autre désaccord entre le monument et le récit du poëte latin; à savoir : que le coup porté à l'animal ne doit plus, comme ferait un javelot, l'atteindre au front, mais bien en plein corps ou à la gorge. Et c'est en effet ce que le ciseau a représenté.

Peut-être un observateur attentif demandera-t-il aussi compte de la baguette que Vénus tient à la main gauche, comme d'un attribut inusité pour elle? Cependant nous apprenons de Macrobe[1] que la Vénus de Chypre portait un sceptre à la main. Or on verra, par la suite de cette étude, que Chypre avait emprunté à la Phénicie le culte de cette divinité. Au reste, sans quitter la rive syrienne, nous avons des exemples du même type sur des médailles frappées à Tyr, en l'honneur de Démétrius II, roi de Syrie. On y voit Astarté, ou la Vénus de Tyr, revêtue d'un long vêtement sur lequel se drape un manteau replié sur le bras gauche; et, tandis que sa main droite s'étend avec le geste du commandement, la gauche tient une baguette dont l'extrémité a la forme d'une croix[2]. Il y a donc, sous cet emblême une idée persistante et traditionnelle.

Une objection, plus sérieuse en apparence, est celle qui se rapporte à la bête fauve dont Adonis est la victime.

J'avoue que, dans les mythologies grecques et romaines, le sanglier occupe constamment sa place distinctive dans l'épisode

[1] *Saturnal.*, l. III, c. VIII.
[2] Vaillant, *Seleucid. Imper. sive Hist. reg. Syr.* 2e édit. p. 151.

de la mort d'Adonis. Bien plus, suivant l'analogie du Panthéon classique, le sanglier devait être l'adversaire naturel de ce dieu. Le sanglier n'est-il pas le symbole du furieux Mars, et Mars le rival malheureux d'Adonis dans les faveurs de Vénus? — Mais qu'on ne l'oublie pas : le mythe adonique n'est point d'origine grecque; il ne doit à la Grèce que des modifications, qui lui ont peut-être donné plus de grâces, mais au préjudice de ses traits primitifs.

Si l'on remonte aux temps les plus reculés de sa formation, on voit même que la cause de la mort d'Adonis est pour le moins fort indéterminée. Suivant en effet l'une des données de la science moderne, qui s'appuie sur le témoignage des auteurs anciens et sur une connaissance plus complète du symbolisme antique, il faut reconnaître dans l'Osiris égyptien et dans l'Adonis de Phénicie un seul et même personnage. Tous les deux ne sont autre chose que le soleil, c'est-à-dire, selon les idées primitives, le principe vivifiant de l'univers. L'un est poursuivi et mis à mort par Typhon, l'autre par Mars. Isis et Vénus, qui ne sont encore aussi qu'une même individualité, pleurent amèrement la mort de leur époux; mais bientôt après, le retrouvant ou le voyant renaître, elles se livrent à l'excès de leur joie.

On voit clairement dans ces vagues souvenirs combien la cause de la mort d'Adonis, personnifiée ou plutôt symbolisée dans un principe du nom de Typhon, était dès lors indécise. Plus tard le fait se dégage, les traits principaux commencent à se fixer, la tradition recueillie par Sanchoniathon nous montre le personnage d'Adonis, sous le nom d'Elioun, mis à mort par des bêtes féroces; mais elle ne va pas plus loin, et c'est chez les Grecs que la jalousie du dieu Mars fait apparaître le sanglier. D'après cela, on avouera sans peine qu'il serait inopportun de demander à la mythologie grecque l'explication d'un monument qui ne lui appartient ni par le sol, ni par l'âge; et réciproquement il serait pour le moins téméraire de rejeter, au nom de cette mythologie et sous prétexte de quelques

différences dont on connaît l'origine, une interprétation qui se trouve d'accord avec la tradition primitive, qui ressort naturellement des entrailles mêmes de l'histoire phénicienne, et rend aux stèles du Ghiné leur physionomie locale. Je me crois donc, jusqu'ici, parfaitement en droit de conclure :

1° Que le monument du Ghiné a pour objet la lutte et la mort d'Adonis.

2° Qu'il nous représente cet épisode mythologique d'une manière qui répond à l'époque primitive et encore incomplète de sa formation, — et, par conséquent,

3° Que l'âge de ce monument, eu égard d'ailleurs à son genre de sculpture, doit être reculé jusque dans l'antiquité phénicienne.

Jusqu'ici je ne me suis occupé que des stèles, qui portent, dans le dessin, les numéros 1 et 2. — La 3e ne demande pas moins d'une étude à part. Elle seule, en effet, suffirait peut être pour justifier l'interprétation que j'ai proposée ; et, en nous offrant dans cette femme assise et plongée dans sa douleur, comme l'idéal de l'un des rites essentiels du culte d'Adonis, elle nous révèle en même temps l'idée que nous devons attacher à la présence de ce monument au milieu de la Phénicie.

Mais, sur ce point, les témoignages sont tellement clairs et précis, qu'il me suffit de les recueillir, et encore ne dois-je pas prétendre à les exploiter tous.

L'un des premiers en date n'est autre que celui de la Sainte Écriture elle-même. Lorsque Dieu dévoila à Ézéchiel les abominations qui avaient envahi le temple, « il m'introduisit, dit le prophète, par la porte de la maison du Seigneur qui regarde l'aquilon, et voilà que *des femmes étaient assises pleurant la mort d'Adonis : Et introduxit me per ostium portæ Domini, quod respiciebat ad aquilonem; et ecce ibi mulieres sedebant plangentes Adonidem* (Ezech. VIII. , 14).

Tel est, sans contredit, l'un des plus anciens documents relatifs à ces cérémonies symboliques du culte d'Adonis, et n'aurions-

nous que ce témoignage dont la vérité historique ne peut être *a priori* mise en doute, que je n'hésiterais pas à y voir la tradition écrite du fait mythologique que le ciseau a gravé sur la pierre du Ghiné. Mais, sur ce point comme sur tous les autres, les auteurs profanes sont unanimes à confirmer la véracité et la précision de l'écrivain sacré.

Sans parler d'Ovide, qui se contente de mentionner la douleur de Vénus, Pausanias nous apprend que dans le temple de Jupiter Sauveur, à Argos, se trouvait un sanctuaire (*cella*) où les femmes venaient pleurer Adonis [1]. Et Ammien Marcellin, racontant, dans son XIXe livre, les honneurs funèbres rendus au fils du roi Grumbates, ne manque pas d'ajouter : « Les femmes, d'une voix lamentable et versant des larmes, déploraient la perte de ce jeune héros, l'espérance de leur nation, mort au printemps de la vie; comme on voit souvent les femmes dévouées au culte de Vénus pleurer aux solennités d'Adonis, cérémonie que les dogmes mystérieux de ce culte rapportent symboliquement à la saison dans laquelle les fruits de la terre arrivent à leur maturité [2]. »

Cette explication du symbolisme naturaliste dont les Adonies étaient l'expression, c'est à Macrobe qu'il faut en emprunter l'exposé. Le passage tout entier demande à être cité à cause des lumières nouvelles qu'il répand sur le sujet qui nous occupe. Toutefois il importe d'observer que Macrobe représente l'âge moderne de la théogonie phénicienne, lorsque déjà elle avait subi l'influence de la réaction des idées grecques. « On a, dit-il au livre I des saturnales, dédié à Vénus et appelé de son nom l'hémisphère supérieur de la terre, sur lequel nous habitons; l'hémisphère inférieur est consacré à Proserpine. Or lorsque les Phéniciens représentent Vénus versant des larmes, c'est un symbole qui répond à l'époque où le soleil, suivant dans son cours annuel les signes du zodiaque, entre dans l'hémisphère inférieur. Comme alors en effet les jours sont plus courts, on

[1] Pausanias, l. II, p. 156. — Edit. Leipz., 1696.
[2] *Rerum Gestar.* l. XIX, c. I.

croit que la déesse pleure la perte du Soleil comme s'il était mort et retenu aux enfers par Proserpine. Mais, quand l'astre remonte sur notre hémisphère et que les jours commencent à croître, on proclame alors qu'Adonis est rendu à Vénus. Pour rendre sous une image sensible cette mort mystérieuse, ils imaginent qu'un sanglier en est l'auteur. Cet animal, en effet, à l'aspect affreux et sauvage, qui se plaît dans des marais fangeux et se nourrit du gland, fruit de l'hiver, représente bien cette saison rigoureuse de l'année. Ils voient donc dans l'hiver comme la blessure mortelle du soleil, puisqu'il le prive, par rapport à nous, d'une partie de sa lumière et de sa chaleur, double privation qui accompagne aussi la mort dans les êtres vivants. On représente au mont Liban l'image de Vénus, avec un extérieur empreint de tristesse, la tête couverte, soutenant son visage de la main gauche, enveloppée dans son voile, offrant ainsi au spectateur l'aspect d'une femme qui pleure. Ils voient encore en elle l'image de la terre pendant l'hiver, alors que, entourée de nuages, elle demeure comme engourdie par l'absence du soleil, que les fontaines, qui sont comme ses yeux, coulent plus abondantes, et que les campagnes dépouillées de leurs ornements n'offrent plus aux regards qu'un aspect désolé [1]. »

Pour compléter cette doctrine mystique, il faut ajouter que le règne d'Adonis commençait, chaque année, en Phénicie, au solstice d'été, et c'est à cette circonstance que se rapporte le nom de *Thammouz* qui lui est donné quelquefois [2]. *Thammouz*, chez les Syriens et les Phéniciens, est le nom du mois de juin. A cette époque, les campagnes, il est vrai, ont déjà donné leur récolte;

[1] Saturnal., l. I, ch. XXI.

[2] J'ai suivi, dans la détermination du temps des fêtes, le système de Hug, *Untersuchungen uber den Mythos*, etc., 2e édit., p. 84, ainsi que les idées symboliques de Macrobe. Saint Jérôme, *Comm. in Ezech.*, c. VIII, v. 13, 14, et Creutzer, *Symbolik und Mythologie*, 2e part., placent la fête des Adonies au solstice d'été; Corsini, *Fasti Attici*, II, prétend qu'elles avaient lieu, au moins à Athènes, à l'équinoxe du printemps. Cette question étant d'un ordre secondaire dans la discussion présente, je ne m'y arrête pas.

mais, sous le ciel d'Orient, c'est le moment où les vergers, les vignobles, les forêts d'oliviers déploient toute leur luxuriante végétation. La bienfaisante influence d'Adonis les protége et conduit les fruits à leur maturité jusqu'à l'équinoxe d'automne, où il tombe entre les bras de la mort [1].

Enfin, dans l'ouvrage si recommandable, entre autres qualités, par sa rigoureuse exactitude, que Mgr. Mislin a publié sur les pèlerinages en Terre Sainte, je trouve encore quelques détails caractéristiques qui termineront cette série de témoignages : « Ces fêtes (les Adonies), écrit le savant prélat, étaient surtout célébrées par les femmes, à l'époque où la nature, se dépouillant de sa verdure, semble déplorer l'éloignement du soleil; c'est pourquoi les femmes se dépouillaient de leur chevelure et pleuraient sur le seuil de leurs maisons, ayant le visage tourné vers le nord. La mort du soleil était personnifiée dans la mort d'Adonis par les Phéniciens, qui poétisaient de la sorte une des scènes de la nature [2]. »

Je ne crois pas me tromper en affirmant qu'il est impossible d'ajouter à ces documents aucune explication plus concluante que celle qui ressort de leur lecture même. Voilà bien, sur cette stèle, la représentation de la solennité funèbre des Adonies, et sans doute nous avons sous les yeux l'une de ces images sacrées de Vénus dont parle Macrobe : voici, à quelques détails près dans la pose, cette femme voilée, à l'aspect empreint de tristesse, et qui semble verser des larmes. Mais si l'on rapproche maintenant cette interprétation de celle que j'ai proposée sur les deux premières stèles, elles s'éclairent et se fortifient tellement l'une

[1] A cette époque, il y a souvent en Orient des orages. Les vents balayent alors le penchant des collines qui s'abaissent vers les fleuves, et les eaux entraînent bientôt dans leur cours une terre rougeâtre. Il me semble que voilà l'explication la plus naturelle et la plus plausible de la tradition qui voulait que les eaux du fleuve fussent teintes du sang d'Adonis. (Cf. Lucien, *de Dea Syra.*)

[2] *Les Saints lieux*, 2e édition, c. 10, p. 312.

l'autre, jettent une lumière si vive sur l'idée du monument et l'unité de son exécution, qu'elles me semblent ne devoir plus laisser place à aucun doute sérieux.

Cependant si j'avais assez fait pour établir mes convictions personnelles, j'avais l'ambition, avant de les communiquer au public, de m'enrichir d'un dernier argument décisif et péremptoire. Sans doute je venais de retrouver et de lire dans les monuments écrits de la tradition mythologique tous les détails du fait, que le ciseau de l'artiste avait sculpté au Ghiné; mais, après tout, il n'était pas impossible qu'un événement quelconque, oublié peut-être dans les annales de l'histoire, n'eût, au lieu de la mort d'Adonis, fourni le sujet de ces sculptures. Les illusions des recherches archéologiques sont trop fréquentes pour que je dusse me flatter de n'en être jamais la victime. Découvrir sur le sol de l'ancienne Phénicie quelque autre souvenir du culte d'Adonis, gravé comme celui-ci sur la pierre de quelque rocher, et dont les traits principaux permissent de le considérer comme la représentation du même fait, c'eût été là la plus sûre garantie donnée à la vérité de mes conclusions. Dès lors, en effet, la supposition d'un fait isolé était écartée, le monument du Ghiné devenait le souvenir d'un événement public et national mêlé à l'histoire du peuple qui l'avait consacré; et ces caractères, joints à l'ensemble de ceux qui ressortaient des sculptures elles-mêmes, ne pouvaient se rapporter, en Phénicie, qu'au personnage d'Adonis et aux solennités de son culte.

La Providence me servit à souhait; et c'est grâce à une conjecture erronée sur un autre fait scientifique, que je parvins à découvrir cette contre-épreuve de mon interprétation.

Fondé sur une assertion de Ptolémée, je m'étais convaincu que la première *Byblos*, dont la situation jouera un rôle important dans la suite de cette étude, devait avoir été bâtie dans la montagne, loin du rivage de la mer. Je résolus d'en rechercher les traces et commençai à recueillir de tous côtés des informations sur les curiosités archéologiques de la province de *Djobaïl*. Le cheikh

El-Khouri Abou Nassif[1], *de Ehmége*, dans le *Ouadi Almêt*, vallée qui vient aboutir à Djobaïl, connaissait parfaitement cette région. Il me fit une énumération exacte des souvenirs antiques que la province renfermait et de ceux de *Batroun* (*Botrys*); mais il me donna surtout des détails si intéressants sur les ruines de *El-Machenaqat* (*lieu de la pendaison*), que j'entrepris sur-le-champ de m'y rendre. Le brave et joyeux cheikh Tobie Dahhdahh s'offrit à m'accompagner, et nous eûmes bientôt franchi le plateau d'Adonis. C'était une excursion aussi piquante par l'aspect varié et pittoresque de la contrée que par l'intérêt scientifique qui nous guidait.

Après avoir traversé la vallée d'*Or*, aux pieds du plateau d'Adonis, nous remontâmes, en le côtoyant, le versant occidental de la montagne de Moïse jusqu'au couvent de *Mar-Sherkîs* (*S. Sergius*), qui domine l'Adonis. De là, le sentier, impraticable aux mulets mêmes, remonte la vallée et s'incline doucement vers le fleuve. Mais alors le spectacle grandit et prend des proportions majestueuses : à notre droite les flancs boisés de la montagne de Moïse s'élancent jusqu'à des cimes prodigieuses ; à notre gauche, des parois taillées à pic se dressent à une hauteur de plusieurs centaines de pieds, et, tandis qu'au fond mugit le fleuve encaissé dans un lit étroit, du haut des sommets gigantesques s'épanche comme à torrents cette éclatante lumière d'Orient qui embellit le désert même ; rien, dans ces profondeurs, n'échappe aux effets de son magique éclat, elle met en relief les plus obscurs détails, elle anime chaque trait du tableau, et l'on dirait qu'elle prête la vie à cette nature sévère et grandiose. Après avoir un instant repris haleine, au bord de l'Adonis, non loin du village Métouâli de *Chouêne*, il nous fallut gravir, sous l'ardeur brûlante du soleil, une pente rapide de deux mortelles lieues. Au sommet de l'arête, d'où le regard embrasse à la fois les sinuo-

[1] Le cheikh El-Khouri Abou Nassif est le meilleur médecin indigène du Liban. Les anciens jésuites avaient communiqué des notions de médecine à un membre de sa famille, et elles s'y sont perpétuées jusqu'à lui.

sités du Liban et le cours de l'Adonis jusqu'à la mer, nous découvrîmes enfin vers le nord les premières ruines de *El-Machenaqat.*

L'ensemble de ces restes épars se développe, suivant un plan légèrement incliné, jusqu'à une distance assez considérable sur une largeur proportionnellement moindre. A l'orient et à l'occident, où la pierre est plus saine et plus compacte, je reconnus tout d'abord les tombeaux : les uns, taillés dans le rocher, semblent contenir des chambres de plusieurs compartiments ; les autres sont à fleur de surface, et leurs couvercles gisent renversés à leurs côtés. L'architecture est partie phénicienne, partie syro-macédonienne.

Arrivé au point le plus oriental de la ville, je me trouvai en face d'un rocher dont les flancs, entr'ouverts par le ciseau, livrent passage à la route et constituaient l'une des portes. Je m'y étais à peine engagé, quand mes regards s'arrêtèrent soudain sur six stèles, sculptées dans les deux parois opposées, et bientôt après j'en découvris une septième, située, un peu en avant des autres, sur une partie du rocher qui se prolonge du côté de la ville. Il ne me fallut pas une longue observation pour y reconnaître la Vénus en deuil des Adonies et me convaincre, par l'étude de l'ensemble, que je venais d'être assez heureux pour découvrir, dans une représentation nouvelle et plus complète de ces célèbres solennités, la confirmation de mes idées sur le monument du Ghiné.

Grâce à la bienveillance inépuisable du R. P. Rose, le lecteur pourra suivre sur les dessins eux-mêmes l'interprétation que je propose[1]. Les témoignages historiques que j'ai cités plus haut me permettent de m'en tenir à l'énumération exacte des traits caractéristiques, sans y joindre de trop longs commentaires. Mais il importe avant tout de déterminer la position de ces stèles.

Elles sont à l'orient, relativement à la ville, et réparties, excepté la septième dont j'ai indiqué la situation, de la manière la plus simple, c'est-à-dire trois sur chaque paroi.

[1] *Pl.* V. El.-Machenaqat.

Examinons ces deux groupes l'un après l'autre, et, pour en faciliter l'étude, donnons aux stèles de chacun d'eux un numéro qui corresponde à leur importance présente.

Paroi gauche du rocher. La stèle 1 représente une femme assise, tournée vers l'occident. La main droite repose sur les genoux et la gauche semble approcher du visage un objet dont on ne voit plus de traces distinctes. Le siége est d'une forme dont on ne saurait plus se faire une idée exacte. L'encadrement de la sculpture ne ressemble pas mal à la façade d'un temple. Deux lignes parallèles, partant des deux côtés du sommet tronqué du fronton, s'abaissent sur la base.

A droite du spectateur, placé en face de la première stèle, se présente la stèle 2. Ce n'est qu'un tableau de moindres proportions, entouré d'un simple rebord et dont la partie supérieure est arrondie. Le personnage est encore une femme enveloppée d'un vêtement serré autour du corps. Les deux pieds se dessinent d'une manière distincte, et la main droite est dirigée vers le dessin précédent.

La stèle 3 qui lui correspond, est à peu près entièrement effacée ; cependant on voit clairement que, sous des proportions plus petites encore, elle reproduit le personnage de la deuxième stèle, tourné également vers la figure principale.

Après l'étude que je venais de faire sur le monument du Ghiné, je ne pouvais hésiter à reconnaître dans ce personnage principal le symbole des lamentations des Adonies et la Vénus de Macrobe. Encore ici je retrouvais cette femme assise, abîmée dans sa douleur, approchant avec la main gauche, selon la parole expresse de l'auteur des Saturnales, son voile de son visage, comme pour dérober ses larmes. Elle n'est point, il est vrai, tournée vers le nord, mais vers l'occident, c'est-à-dire vers la ville où elle avait ses autels, comme nous l'avons vue au Ghiné tournée vers Adonis ; et sans doute la loi qui obligeait à regarder le nord les femmes vouées à son culte, ne devait pas s'appliquer à Vénus, qui joue dans ce drame sacré un rôle personnel.

Si, au premier coup d'œil, les deux stèles de moindre grandeur qui accompagnent la première, présentent quelque difficulté, on les interprète aisément, quand on recourt à l'analogie des faits archéologiques. L'habitude, en effet, de ces sortes de monuments amène bientôt à reconnaître dans ces deux personnages, dont la petitesse relative indique la condition inférieure, des femmes consacrées à Vénus et qui s'efforcent de calmer sa douleur en la partageant. Peut-être même serait-on en droit de penser que le personnage de la deuxième stèle, plus grand que celui de la troisième, n'est autre qu'une personnification de la ville qui vient s'unir au désespoir de la déesse. On n'ignore pas que ce genre de représentation est fort commun parmi les monuments de l'art ancien.

Au reste ces figures secondaires, quelle que soit l'explication qu'on adopte, bien loin de jeter aucune obscurité sur l'identité réelle du premier personnage, ne font que la mettre en relief; leur attitude suppose une déesse, et leur présence démontre l'importance que l'épisode de la mort d'Adonis avait acquise dans le culte des anciens Phéniciens.

Cette première interprétation ainsi établie apporte une grande lumière au deuxième groupe de stèles, sculptées sur la paroi droite.

En voici les éléments :

Paroi droite du rocher. La stèle marquée du n° 4 est la principale de ce groupe, et, placée également au milieu des deux autres, elle correspond parfaitement à la Vénus de la stèle précédente. Comme dans celle-ci, l'encadrement figure la façade d'un temple. Au milieu du fronton on remarque le globe symbolique, qui toutefois affecte ici les formes du cube. Mais le personnage représenté est un homme de grandeur presque naturelle; il est debout et tourné vers l'occident. Son attitude est ferme; le pied droit est en avant; la main droite, également projetée jusqu'à la limite de l'encadrement, semble indiquer un but; le bras gauche s'appuie sur le côté, en soutenant peut-être la robe, qui laisse la jambe et le genou à découvert.

Dans la stèle 5, placée vis-à-vis la troisième de la paroi opposée, se tient debout une figure d'homme vêtu comme le précédent, mais d'une taille inférieure. La main droite est étendue vers l'occident et paraît tenir une baguette carrée, que son état d'oblitération a fait omettre sur le dessin. Le pied droit se porte en avant.

De l'autre côté de la stèle principale, la stèle 6 représente un personnage analogue quant au costume; mais il est plus grand que le précédent, se tourne vers le tableau central et tient les bras ouverts.

Tels sont les personnages du deuxième groupe. Or, à ne nous en tenir d'abord qu'au tableau principal, quel peut être ce héros, mis en regard de Vénus pleurant Adonis, aux portes d'une ville où cette déesse était vénérée, si ce n'est Adonis lui-même? Cette taille élancée, cette fière attitude, ces formes où la grâce se mêle à la vigueur, nous disent que l'artiste a voulu représenter le plus beau des dieux. Mais de plus ces caractères distinctifs nous révèlent qu'il n'est plus captif dans les bras de la mort; Vénus le pleure encore, que déjà il a retrouvé la vie. C'est le second moment des fêtes adoniques, c'est l'heure des folles réjouissances. Aussi, sans répéter ce que je disais plus haut, faut-il reconnaître dans les deux personnages qui l'accompagnent des hommes pieux qui rendent hommage à son triomphe, et si l'on veut, dans celui qui semble venir à sa rencontre, une personnification de la ville elle-même, correspondante à celle du premier groupe.

Reste enfin la stèle 7, placée sur le prolongement de la paroi droite et encadrée de la même manière que la seconde. On y voit une femme debout et tournée de face. Son bras gauche tombe abandonné le long du corps; le droit se relève à moitié, et la main tient une baguette carrée. La robe, légèrement serrée autour du corps, tombe jusqu'au-dessous des genoux[1].

[1] L'habillement serré autour du corps paraît avoir été l'un des caractères particuliers de la Vénus phénicienne, comme nous le voyons dans le *Dictionnaire mythologique* de Wollmer, figures 39 et 40 de la table X représentant l'Astarté de Phénicie et celle de Carthage

La situation de cette stèle isolée lui suppose sans doute un rôle à part, mais que l'harmonie des deux groupes gravés sur ce même rocher ne permet guère de regarder comme absolument indépendant. Or, si nous rapprochons cette figure de femme de celle que l'on observe à la droite du spectateur, dans la stèle deuxième du Ghiné, nous découvrirons bientôt entre l'une et l'autre des traits de ressemblance assez manifestes. Mais en particulier la baguette qu'elle tient ici à la main rappelle bien évidemment la Vénus spectatrice de la mort d'Adonis, c'est-à-dire la Vénus au sceptre, adorée à Chypre, et dont les monnaies tyriennes de Démétrius II nous ont conservé le souvenir. On ne saurait objecter d'ailleurs que sa présence soit en ce lieu hors de propos. L'histoire au contraire la réclame bien plus qu'elle ne la repousse : c'est la déesse dont parle Ovide, rappelée des cieux par les gémissements d'Adonis, et qui, arrivant trop tard pour le sauver de la mort, ne peut plus que s'abandonner à cette douleur traditionnelle et sacrée dont l'artiste a saisi le moment pour en faire le sujet du premier groupe de ces stèles.

Ainsi les sculptures de El-Machenaqat constituent, elles aussi, un de ces monuments précieux, inexplorés jusqu'ici, consacrés par les anciens Phéniciens à la mémoire de leurs principales divinités. Elles nous offrent une scène de plus que les stèles trouvées au Ghiné, c'est-à-dire le spectacle de la renaissance triomphale d'Adonis, qui répond à l'apothéose d'Elioun, mentionné par Sanchoniathon en ces termes : « Le *Très-Haut*, leur père,.... fut mis au nombre des dieux, et ses enfants l'honorèrent par des libations et par des sacrifices. » Il est évident que les stèles de El-Machenaqat, sur lesquelles la lutte et la mort d'Adonis ne sont pas représentées, se rapportent moins à l'histoire de ce dieu qu'aux solennités principales de son culte. D'où l'on serait peut-être en droit de conclure qu'elles sont postérieures à celles du Ghiné ; car avant de graver sur la pierre l'expression de ses rites religieux, le peuple a dû d'abord sentir le besoin d'en fixer les bases par la représentation des faits traditionnels. Ces deux monuments

s'expliquent donc mutuellement, et les conclusions que j'avais établies plus haut sur les stèles du Ghiné et sur leur époque relativement primitive reçoivent une nouvelle confirmation[1].

Mais l'importance archéologique du monument du Ghiné ne s'arrête pas là, et je me propose de démontrer dans la seconde partie de ce Mémoire qu'il a un rapport bien plus intime encore avec les origines du culte d'Adonis, en Phénicie.

ALEXANDRE BOURQUENOUD.

[1] Si El-Machenaqat n'est point l'ancienne Byblos, les ruines de la ville bâtie jadis dans ce lieu, ne sont pas cependant dépourvues de tout intérêt archéologique. Je résumerai ici les observations que j'ai pu faire.

En m'éloignant, vers le midi, de la porte dont je viens de parler, je rencontrai un long fragment de muraille, perpendiculaire à l'arête de la montagne. Il est bâti de pierres de taille, placées en couches parallèles, mais de hauteurs inégales. J'ai mesuré l'une des pierres inférieures : elle avait 2m.54 de longueur sur 1 de hauteur et 0m.61 de largeur. On dirait deux murs accolés l'un à l'autre : les parois extérieures sont taillées, mais les aspérités des faces intérieures laissent entre elles de nombreux interstices. Pour qui connaît les ruines antiques de la Syrie, ces remparts paraîtront évidemment de l'époque des Séleucides.—Non loin de là s'ouvrait une autre porte, ornée de deux pilastres peu saillants (V. Pl. n° XI).—A quelques pas plus loin, j'entrai dans un vaste parallélogramme entouré de murailles solidement bâties : c'était la citadelle, située entre la ville et l'arête de la montagne. Dans l'intérieur gisent des débris de colonnes d'un fort beau style grec, des pièces de pilastres taillés en relief dans les pierres de construction : l'un d'eux présente au sommet une tête de bœuf. A l'extrémité sud-ouest s'élève un délicieux petit monument. La base, construite en pierres d'une forte dimension et parfaitement travaillées, forme un carré de sept mètres de côté. Au milieu se trouve un sanctuaire, qu'un péristyle environnait. Tout près sont épars une énorme pièce de frise grecque, un chapiteau corinthien et d'autres débris appartenant à l'ornementation de l'édifice. La base est également décorée dans un excellent goût. Les Arabes appellent ce petit temple *Maq'ad-el-Asnam* (*siége des idoles*), et la citadelle *El-Mardoum*, (*espace environné de murailles*). Ils disent que le roi *Barjis* a régné dans cette ville. El-Machenaqat est située à trois lieues et demie de Djobaïl. Son nom et sa signification (*lieu de la pendaison*) sont arabes. La racine, il est vrai, se retrouve dans la langue syriaque, mais dans le sens plus général de *tourment*. Peut-être avons-nous ici une allusion à quelques-uns de ces faits horribles qui signalèrent l'invasion des musulmans.

El-Khouri Abou Nassif me parla encore de quinze ruines antiques, qu'il nommait *Eglises*, et qui sont situées au sommet de la montagne. La modicité de mes ressources ne me permit pas d'entreprendre cette nouvelle excursion.

BIBLIOGRAPHIE

LETTRES DE SAINTE TÉRÈSE, traduites selon l'ordre chronologique. Édition enrichie de lettres inédites, de notes et de biographies, par le P. MARCEL BOUIX, de la Compagnie de Jésus. — Paris, Lecoffre et Comp.

Voilà donc achevée la nouvelle traduction des œuvres complètes de sainte Térèse [1]. On ne peut se défendre d'un sentiment de satisfaction intime en voyant un travail de cette importance heureusement arriver à son terme. Nous vivons dans un temps où l'on se contente si facilement de projets, et ce qui est pis encore, où l'on s'endort si volontiers dans une apathie paresseuse, que l'homme de cœur qui se met à l'œuvre est souvent accueilli par le sourire incrédule de ceux qui ne croient plus aux entreprises laborieuses. On le regarde comme le jouet d'illusions de jeunesse ; il est emporté par le premier mouvement d'une ardeur inexpérimentée ; que sais-je ? C'est un présomptueux qui se croit plus richement doué que le vulgaire ; et cent autres choses qui retentissent à ses oreilles, et lui apportent le découragement. Si, après dix ou quinze années de patient labeur, il sort enfin de son silence et de sa solitude pour donner au public un ouvrage sérieux et achevé, il ne peut manquer d'attirer l'attention ; il vient de donner un exemple de constance qui console et qui fortifie. Le P. Marcel Bouix a-t-il connu les ennuis de ces mesquines persécutions? Je ne le crois pas ; mais enfin il a consacré quatorze ans de sa vie à son œuvre, et il a le bonheur aujourd'hui

[1] Les œuvres de sainte Térèse, traduites par le P. Bouix, forment six volumes. Le premier comprend la *Vie de sainte Térèse écrite par elle-même;* le deuxième, le *Livre des fondations;* — le *Livre des exclamations;* — *Glose du cantique de sainte Térèse ;* — *Avis de la sainte à ses religieuses ;* le troisième, le *Chemin de la perfection;* — le *Château intérieur;* les trois derniers, les *Lettres.*

de la voir complétement terminée. Nous nous en réjouissons avec lui.

Ces trois volumes de lettres, desquels seuls nous parlons ici, renferment tout ce qu'on possédait déjà de la correspondance de sainte Térèse. On y trouve de plus de précieux documents sur le P. Gratien, et huit lettres nouvelles encore inédites : le P. Bouix nous les donne avec le texte espagnol. Pour que tout fût compris, et pour intéresser davantage, le traducteur a dû ajouter des notes. On sait, dans une lettre, combien d'allusions n'ont de sens et ne peuvent être saisies sans un petit commentaire historique. Il a fait plus encore : de courtes biographies font revivre les personnes que la sainte montre assez pour inspirer le désir de les connaître, trop peu pour contenter la pieuse curiosité du lecteur. Ainsi nous est-il donné de voir sous un jour tout nouveau cette catholique Espagne, au temps même où sa foi généreuse avait tout son essor. Il fait bon passer quelques heures avec ces âmes si nobles, parce qu'elles étaient si profondément chrétiennes : on respire dans leur société un air qui porte aux sentiments élevés, à l'amour de tout ce qui est grand et pur.

Pour les autres parties des œuvres de sainte Térèse, le P. Bouix avait pu confronter le texte dont il se servait avec les manuscrits originaux conservés à l'Escurial, à Séville, à Valladolid. Les lettres n'ont pas été recueillies avec le même soin : néanmoins, dans un nouveau voyage fait en Espagne, deux années de recherches dans l'Andalousie et les Castilles lui ont permis de consulter les autographes d'un tiers environ. Il ne s'est arrêté que devant l'impossibilité d'avoir communication des autres. Pour celles-ci, il a suivi l'édition de Madrid, quant au texte seulement, sans s'astreindre au même ordre. Abandonnant toute autre classification, plus ou moins arbitraire, le P. Bouix a suivi simplement l'ordre chronologique. Sans aucun doute l'intérêt historique y gagne beaucoup : c'est un tableau fidèle de la vie intime de sainte Térèse pendant ses vingt-deux dernières années, de 1560 à 1582. Il va sans dire que la nouvelle traduction nous fait grâce du commentaire qui accompagne les *Lettres* dans les éditions espagnoles ; commentaire qui n'éclaircit que des choses parfaitement claires ; qui cite à tort et à travers Aristote et Sénèque, Horace et Ovide ; qui évoque tour à tour Junon, Minerve, et même Vénus, pour faire cortége à la séraphique Térèse de Jésus ; enfin qui porte des traces trop évidentes de partialité, pour ne pas dire d'injustice, et de rivalités de corps.

Grégoire XV, dans la bulle de canonisation de la sainte, dit que ses ouvrages sont comme autant de sources de la divine sagesse ; il en

découle une onde salutaire qui arrose le jardin de l'Église, et qui allume dans le cœur des fidèles un ardent désir de la patrie céleste. On ne peut lire en effet les écrits de sainte Térèse sans se sentir pris de dégoût pour les choses qui passent, sans concevoir une haute estime pour les biens éternels. On retrouve ce sentiment dans les *Lettres*, comme dans la *Vie* de la sainte, comme dans le *Chemin de la perfection* et le *Château intérieur*, mais avec un charme qui n'est pas ailleurs. Là ce n'est plus l'enseignement doctrinal, en quelque sorte *ex professo;* c'est une âme qui déborde ; au moindre choc qui l'ébranle, son trop-plein se déverse, sans intention préméditée, sans art ni calcul. Elle écrit, le 27 mai 1568, à Dona Louise de la Cerda : « ... Quant à cette contrariété, ne vous en affectez point. Cependant, « quoique je vous parle de la sorte, je n'ai pas laissé d'y être sen« sible. Aussi ai-je dit au licencié qu'il s'était mal conduit. Il en est « très-confus, autant que j'en puis juger ; mais c'est un homme qui ne « se comprend pas lui-même. D'un côté, il désire vous servir, il dit « qu'il vous est très-attaché, et il en est ainsi ; mais, d'un autre côté, « il n'est pas assez maître de lui pour faire ce qu'il désire. Il a, lui « aussi, comme Alonzo de Cabria, un peu de mélancolie. Étrange « différence des caractères en ce monde ! Le licencié qui pourrait vous « servir, ne le veut pas, et moi, qui le ferais avec tant de bonheur, je « ne le puis. Pauvres mortels, ce sont là les déplaisirs, et d'autres « pires encore, qu'il nous faut dévorer, et cependant nous ne com« prenons pas le néant du monde, et nous ne voulons pas l'abandon« ner. » Ailleurs, dans la Lettre XII à don François de Salcedo, ce saint gentilhomme d'Avila qui fut le premier guide spirituel de la réformatrice du Carmel : « Ne pensez donc pas, s'il vous plaît, que ce « soit temps perdu de m'écrire ; j'ai quelque besoin, je vous assure, « que vous me donniez cette consolation, à condition toutefois que « vous ne me répéterez pas si souvent que vous êtes vieux. Ce lan« gage me peine. Et y a-t-il donc, même pour les jeunes gens, quel« que assurance de vie? Je souhaite que Dieu vous conserve jusqu'à ce « que je meure : mais une fois là-haut, pour ne pas y être sans vous, « sachez que je ferai en sorte que Notre-Seigneur vous appelle au plus « tôt. » Ainsi encore, le 4 février 1579, consolant Agnès Niéto de l'emprisonnement de son mari, elle lui montre ses épreuves comme des grâces dont le divin Maître favorise ceux qu'il aime. « Son dessein est « de réveiller ainsi, dit-elle, leur foi, de leur apprendre à compter « pour rien les choses de cette vie, si changeantes, si peu stables, et « de les porter à travailler avec ardeur à gagner la vie éternelle. »

Voilà comment, à chaque page, se font jour les sentiments intimes de cette âme perdue en Dieu.

Mais je trouve dans la lecture de ces lettres un autre fruit qui, j'en suis sûr, sera apprécié de tous ceux qui étudient les exemples des saints pour y deviner les secrets de la perfection chrétienne. Nous rencontrons ici sainte Térèse, non plus à ces hauteurs prodigieuses où l'emportaient ses extases et ses ravissements, mais dans tous les vulgaires détails de la vie; nous la trouvons sur la terre au milieu des hommes, avec les faiblesses et les misères de notre pauvre nature, et non pas dans ces régions surnaturelles ouvertes seulement à quelques âmes privilégiées; en un mot, nous la voyons au milieu de nos occupations de tous les jours, au sein des affaires, dans ses relations avec ses frères et ses sœurs, dans ses rapports avec les personnes du monde, parmi les soins de l'administration domestique. Et c'est là cette sainte Térèse que nous pouvons imiter; elle est à notre portée, et se tient dans des sentiers que nous foulons chaque jour. J'ai souvent entendu un homme d'esprit dire que, si jamais il écrivait un livre d'édification, il le ferait sur les défauts des saints. Sous sa forme paradoxale, cette pensée m'a toujours paru fort juste. Oui, il me semble que je tirerais profit, que je serais vraiment édifié, d'un livre qui me montrerait comment les saints se corrigent de ces mille imperfections qui sont l'apanage de notre humanité. Il y a quelque chose de cela dans le livre dont je parle : j'y apprends la manière de sanctifier mes plus insignifiantes actions; j'y découvre les éléments d'une sublime perfection dans les plus minces détails de la vie ordinaire. Les œuvres de sainte Térèse perpétuent l'admirable apostolat de cette vierge si dévouée aux intérêts de Dieu et de son Église; le P. Bouix aura fait beaucoup pour en étendre la féconde influence. Il nous reste à émettre un vœu; c'est qu'il se trouve des chrétiens généreux qui, à son exemple, consacrent leur talent à enrichir l'Angleterre, l'Allemagne et l'Italie de ce trésor inappréciable. De bonnes traductions dans chacune des grandes langues de l'Europe porteraient partout, avec l'amour de la sainteté chrétienne, l'esprit si catholique de la grande Térèse de Jésus.

Cl.-André Ledoux.

DES ÉTUDES RELIGIEUSES EN FRANCE DEPUIS LE DIX-SEPTIÈME SIÈCLE JUSQU'A NOS JOURS, etc., par M. F. Duilhé de Saint-Projet. — Paris, Lecoffre, 1861.

Ce livre est évidemment dû — et c'est là son plus bel éloge — aux inspirations d'un zèle tout sacerdotal ; on y sent partout la noble ambition de faire régner la vérité sur les âmes et de multiplier par la science les triomphes de la foi. Pour relever chez nous les *études religieuses*, pour les remettre en honneur dans le clergé et leur préparer des jours meilleurs, rien n'était plus opportun, l'auteur l'a fort bien compris, que de demander des leçons aux siècles où elles ont jeté le plus d'éclat, et, parmi tous les grands siècles théologiques qui s'offraient à lui, il s'est arrêté au dix-septième, persuadé sans doute qu'une époque plus reculée ne lui aurait pas fourni des enseignements aussi pratiques et aussi directement appropriés à nos besoins. En effet, depuis le dix-septième siècle, rien de bien essentiel n'est venu modifier les conditions fondamentales de la controverse catholique ; il y eut dès lors, parmi les *libertins* et les hérétiques, des esprits aussi hardis que nos libres penseurs modernes ; toutes les grandes questions furent soulevées tour à tour, toutes les vérités attaquées et défendues avec une vigueur de dialectique à laquelle, de nos jours, on n'est plus guère accoutumé, et si le champ de la critique s'est agrandi, si l'étude de l'antiquité nous a ouvert des horizons nouveaux, destinés sans doute eux-mêmes à reculer indéfiniment devant de nouvelles découvertes, tout ce qu'on peut en conclure, c'est que le théologien, l'apologiste, doit aujourd'hui porter son examen sur un plus grand nombre de faits, sans qu'il lui soit pour cela nécessaire d'inventer des méthodes de démonstration évangélique inconnues à ses illustres devanciers. Ajoutons que le dix-septième siècle n'est pas une de ces époques lointaines et quelque peu mystérieuses où l'imagination se donne libre carrière et supplée volontiers à ce qui peut manquer du côté des connaissances positives. Lorsqu'on passe rapidement en revue les grandes écoles du moyen âge, à moins d'avoir consacré sa vie à lire et à méditer les œuvres volumineuses d'Albert le Grand, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Duns Scot et des autres maîtres renommés de ce temps, on s'expose à des illusions et à des méprises qui pourraient compromettre gravement la science sacrée si elle cherchait surtout à s'appuyer sur ces études rétrospectives ; non pas certes

que nous prétendions en détourner ceux qui se sentent cet attrait, mais nous tenons à signaler un écueil vers lequel d'excellents esprits se laissent parfois entraîner. L'amour de l'inconnu joue un certain rôle dans la science; on lui doit d'admirables découvertes, de sublimes créations; mais que de fois aussi n'arrive-t-il pas qu'il égare le jugement et lui fait embrasser ce que désapprouve la froide et sévère raison !

Or le dix-septième siècle a du moins l'avantage de se laisser facilement pénétrer et de n'être pour personne un pays nouveau. Tout s'y passe en pleine lumière, tout nous y est familier, les hommes et les choses, et nos études littéraires servent elles-mêmes à nous initier aux controverses religieuses dans lesquelles figurèrent les plus illustres écrivains de cette grande époque. Que ce soit Bossuet ou Fénelon, Descartes ou Pascal, Malebranche ou Arnauld, tous nous parlent une langue connue, la plus claire de toutes, la plus logique, celle qui se prête le mieux à toutes les exigences de la discussion philosophique. Tels sont les avantages que présente ce sujet : sans doute la curiosité aurait mieux trouvé son compte ailleurs; mais, au point de vue de l'utilité, l'auteur ne pouvait faire un meilleur choix.

Il ne suffisait pas d'étudier les doctrines; il fallait remonter aux causes et chercher le secret de cette grandeur imposante qui caractérise, au dix-septième siècle, les monuments de la science sacrée. Ainsi compris, le sujet s'agrandit encore et il exige, pour être traité à fond, les connaissances les plus variées. M. Duilhé de Saint-Projet n'a point reculé devant les difficultés d'une pareille tâche et il n'a négligé aucun des éléments de son programme. De là un vaste plan qui embrasse à la fois la méthode, la controverse et les institutions du dix-septième siècle, et qui appelle tour à tour notre attention, non-seulement sur les plus illustres représentants de la théologie, de l'exégèse, du droit canon, de la littérature sacrée en un mot, mais encore sur les écoles où ils se formèrent, ces grandes écoles qui ont disparu presque toutes et qu'il s'agirait de remplacer. Bossuet, et nous n'avons garde de nous en plaindre, occupe le centre du tableau : un chapitre entier lui est consacré. Nous avions lu ailleurs[1] ces pages pleines de verve et d'éclat, et nous avouons qu'à une seconde lecture nous n'y avons pas trouvé moins d'attrait; peut-être même ont-elles emprunté un nouvel intérêt aux considérations importantes qu'elles servent à développer. Notre seul regret, c'est que d'autres figures, qui mériteraient aussi d'être mises en relief, aient été

[1] Dans le *Correspondant.*

parfois rejetées dans l'ombre, et que des théologiens comme Petau et Thomassin, des érudits comme Sirmond et Montfaucon, n'aient obtenu qu'une simple mention. Certes, j'en conviendrai avec l'auteur, « ces noms ont leur éloquence, » mais, pour la plupart des lecteurs, ils n'ont pas une signification assez précise, si l'on ne dit quelque chose des œuvres auxquelles ils doivent leur célébrité. Et puisque j'en suis sur ce sujet, je dois ajouter que ces noms sont groupés quelquefois d'une manière assez arbitraire. Que Massillon, mort en 1742, soit compté parmi les orateurs sacrés du dix-septième siècle, je ne m'en étonne pas : sa gloire appartient au règne du grand roi qui le fit monter dans la chaire où retentissait encore la voix de Bourdaloue. Mais que le P. Catrou, dont les premiers écrits historiques ne parurent pas avant 1705, que le P. Longueval, auteur de l'*Histoire de l'Église gallicane*, publiée seulement en 1730, trouvent place parmi les savants du dix-septième siècle, on pourra en être surpris. Nous nous attendions encore moins à voir figurer parmi les hommes du dix-huitième siècle le pieux archidiacre d'Evreux, M. Boudon, mort en 1702 presque octogénaire[1].

Il était difficile aussi, dans une exposition si rapide, d'indiquer avec précision le caractère de chaque doctrine. De là quelques inexactitudes de détail, fort pardonnables assurément, mais qui pourraient donner le change à certains lecteurs. Nous croyons devoir relever la suivante.

A propos des controverses sur la grâce, on lit (p. 25) : « Déjà dans toute l'Église, et jusqu'au sein du concile de Trente, de grandes discussions avaient eu lieu entre les jésuites et les dominicains sur les divers modes d'actions de la grâce; *Baïus et Molina ranimèrent la controverse en l'étendant au delà des bornes.* » Ne semblerait-il pas, d'après cela, que le système de Molina, entaché d'erreur et d'hérésie, a été, comme celui de Baïus, frappé des plus solennelles censures? M. Duilhé de Saint-Projet sait fort bien qu'à la suite de la congrégation *de Auxiliis* Paul V imposa silence aux partisans comme aux adversaires de Molina, leur défendant de s'infliger les uns aux autres des qualifications offensantes; mais il n'est intervenu aucune censure, aucune décision pour ou contre. Ce n'était donc pas le *baïanisme* qu'il fallait opposer au *molinisme;* c'était l'opinion rivale, le *thomisme.* Que l'on tienne la balance égale entre les deux écoles, c'est à merveille;

[1] C'est à tort aussi que M. Duilhé de Saint-Projet donne le titre de *bienheureux* au *vénérable* Jean d'Avila (p. 220). Moroni, qui écrivait sous les yeux de Grégoire XVI, dit simplement : *Molto si fece per la beatificazione del d'Avila.* (*Dizionario di Erudizione storica,* etc.)

mais il ne convient pas de placer sur la même ligne une opinion libre et une doctrine condamnée.

Peut-être aussi l'admiration de M. Duilhé de Saint-Projet pour Bossuet l'a-t-il rendu trop facile à l'endroit du gallicanisme. Dieu nous garde du sans-gêne de l'abbé Rohrbacher, qui prodigue à ce grand homme le sarcasme et l'injure; c'est par de tels excès que l'on provoque des réactions. Mais qui de nous n'a gémi, comme M. de Maistre, en voyant l'aigle de Meaux, voué au service d'une mauvaise cause, s'embarrasser dans des subtilités sans fin et dans d'inextricables arguties? Voilà ce qui pouvait être dit avec toute convenance. La vérité a des droits qui ne le cèdent point à ceux du génie et auxquels on doit toujours rendre hommage [1].

Cette part faite à la critique, il reste beaucoup à louer dans les *Études religieuses*, et nous y trouvons en particulier des vues pleines de justesse et d'à-propos sur la méthode du dix-septième siècle. Cette méthode, ce fut une sage alliance de l'ancienne scolastique avec cette grande philosophie à laquelle Platon et Descartes ont attaché leurs noms, et qui eut pour représentants dans l'Église saint Augustin, saint Anselme et saint Bonaventure. L'auteur, en nous invitant à entrer dans cette voie, ajoute encore une réserve qui le mettra lui-même à l'abri de tout reproche de témérité : « Lorsque je demande l'application de la philosophie cartésienne, c'est surtout pour l'apologétique, pour la défense de la foi contre le scepticisme et le matérialisme dont elle est la négation la plus triomphante qui fut jamais, contre le rationalisme qu'elle saisit dans son principe même pour le forcer à croire. Dans l'éducation théologique, au contraire, j'appelle de tous mes vœux le retour aux grands maîtres, aux grandes traditions de l'école. »

Nous sommes persuadé que la lecture des pages où M. Duilhé de Saint-Projet développe ce programme mettra de son côté tous les es-

[1] « Les explications de Bossuet, observe M. Duilhé de Saint-Projet, se rapprochent tellement des opinions ultramontaines modérées, que l'évêque de Tournay, dans l'assemblée de 1682, eut beaucoup de peine à comprendre la différence qui existe entre l'indéfectibilité admise par Bossuet et l'infaillibilité admise par les théologiens ultramontains. » (*Études religieuses*, p. 196, note.) Sans doute la nuance est difficile à saisir; mais à qui la faute? Ce n'est pas, je pense, aux théologiens que Bossuet combattait; car la notion pure et simple de l'infaillibilité pontificale n'a en soi rien d'obscur et de mystérieux. Était-il donc sans inconvénient de substituer à l'interprétation la plus franche et la plus autorisée du dogme catholique les distinctions ambiguës et les restrictions cauteleuses de l'*école de Paris?*

prits sages et modérés, et que son livre ne contribuera pas peu au renouvellement si désirable des études ecclésiastiques.

Ch. Daniel.

EXAMEN D'UNE QUESTION CANONIQUE, par M. l'abbé Falcimagne, chanoine honoraire de Saint-Flour et premier vicaire de Saint-Pierre de Chaillot. — Paris, Sarlit, 1861, 40 pages in-8° — QUEL EST LE PROPRE CURÉ PAR RAPPORT AU MARIAGE? thèse et antithèse. — Paris et Lyon, Périsse, 1861, 24 pages in-8°.

Doit-on admettre que, dans le diocèse de Paris, le propre curé par rapport au mariage est, pendant six mois entiers, celui *dont on a définitivement cessé d'être le paroissien*. Telle est la question que ces deux brochures ont pour but de résoudre. L'une et l'autre suivent la même marche et arrivent aux mêmes conclusions. On peut dire qu'elles se complètent mutuellement; car, si la seconde a quelque chose de plus saisissant, précisément à cause de sa concision, la première présente une discussion plus large.

Ainsi, M. l'abbé Falcimagne ne se contente pas d'énoncer le droit commun sur la question du domicile; il s'attache à rechercher quel a été le véritable esprit de la loi du concile de Trente sur la clandestinité; il en déduit le sens et la portée de cette loi; et il démontre avec une grande hauteur de vues qu'une loi générale n'a pu être modifiée par une loi postérieure émanant du législateur diocésain. Toute cette discussion est pleine d'intérêt et accuse une science canonique plus qu'ordinaire. Peut-être, toutefois, l'auteur n'a-t-il pas établi une distinction assez tranchée entre la question du *domicile* et celle du *quasi-domicile*. Cette distinction, croyons-nous, aurait ajouté une force nouvelle à ses conclusions [1].

Le droit commun étant incontestable dans le sens du domicile, le seul qui nous occupe en ce moment, le droit diocésain, n'a pu y déroger que par voie de coutume. Une coutume de ce genre existe-t-elle *en fait?* Serait-elle admissible *en droit?* Voilà ce qui fait l'objet de la seconde partie des deux brochures. Quant au point de fait, il nous semble mis hors de conteste. Les textes si formels du *Pastoral* de M. de Juigné,

[1] V. *Études de théologie*, 2e série, tome II, p. 321.

en vigueur dans le diocèse de Paris jusqu'à la promulgation du *Rituel* de ce diocèse en 1839, et les textes non moins formels de ce dernier Rituel, ne laissent pas lieu au doute. Comment admettre, en effet, l'existence d'une coutume qui aurait été complétement ignorée de l'autorité diocésaine? « Comment cette prétendue coutume, dit très-bien M. l'abbé Falcimagne, posséderait-elle la première des conditions requises, la *publicité?* »

La question de fait étant ainsi tranchée, il n'était point nécessaire de traiter la question de droit. Cependant l'auteur de l'*Examen* a voulu du moins poser les principes d'après lesquels, selon lui, la coutume dont il s'agit serait insoutenable en droit. Ici, nous ne pouvons plus admettre ses conclusions. Non que nous prétendions soutenir la légitimité d'une pareille coutume, supposé que son existence fût constatée! Nous croyons seulement que ce point de droit devrait être déterminé par des principes un peu différents, dont nous empruntons l'énoncé à saint Alphonse de Liguori.

« Pour qu'une coutume abroge une loi, il faut deux conditions : 1° qu'elle soit raisonnable; 2° qu'elle ait prescrit légitimement, comme il est statué par la Décrétale *Cum tanto*, au titre *De consuetudine*... La coutume abroge la loi, lors même que cette dernière serait munie de la clause *Nonobstant une coutume quelconque;* car cette clause ne regarde que les coutumes passées et non les coutumes à venir. Bien plus, il est probable, comme le disent Suarez, Ponce, Bonacina, la Théologie morale de Salamanque, etc., que la coutume abroge même les lois qui réprouvent à l'avance les coutumes contraires. Si cependant la loi réprouvait toute coutume quelconque à venir, *il faudrait distinguer :* si elle réprouvait toute coutume comme contraire au droit naturel ou au droit divin positif, alors jamais la coutume ne pourrait prévaloir; mais il en serait autrement si la coutume contraire était réprouvée comme déraisonnable eu égard au temps où la loi a été promulguée : dans ce cas, un changement de circonstances pourrait rendre la coutume raisonnable, ainsi que l'enseignent communément les docteurs [1]. »

D'après ces principes, la coutume alléguée ayant une durée plus que suffisante, en droit, tout se réduirait à savoir si, eu égard aux circonstances, elle doit, oui ou non, être jugée raisonnable. Cette question serait fort délicate. Mais nous n'avons point à la discuter, puisque

[1] *Homo apostolicus.* — *De Legibus*, nn. 80, 81.

l'existence même de la coutume de fait paraît inconciliable avec les monuments les plus authentiques du droit diocésain.

Au reste, ce dissentiment ne peut nous empêcher de féliciter bien sincèrement M. l'abbé Falcimagne sur le fond et sur la forme de son travail. De pareilles dissertations, où la science s'allie à la modération, ne peuvent que hâter beaucoup la renaissance des bonnes études canoniques.

L. DE RÉGNON.

MÉLANGES

LES ASSASSINS

UNE VISITE AU VIEUX DE LA MONTAGNE EN 1858

Parmi les peuples de la Syrie, dont l'avenir préoccupe aujourd'hui si vivement l'Europe et l'Asie, les Assassins ne forment pas un des moins intéressants. On sait quelle fut la célébrité de ces Ismaéliens à l'époque des croisades, et la terreur que bien longtemps leur nom seul inspira. Établis au nord de la Perse, dans la forteresse d'Alamout, et dans les montagnes de l'Anti-Liban en Syrie, ils s'y maintinrent contre des attaques réitérées, pendant près de deux siècles. La grande invasion mongole, conduite par Houlagou, mit fin à leur existence en Perse. Ceux de Syrie furent à peu près exterminés vers le quinzième siècle par Bibars, soudan d'Égypte. Il n'en resta qu'un petit nombre qui conserva pour les mahométans sunnites une haine profonde. Est-ce dans cette haine qu'il faut chercher la cause d'une certaine sympathie pour les chrétiens, ou bien doit-on, pour en trouver l'origine, remonter jusqu'à ces temps où des chrétiens jacobites vivaient au milieu des Ismaéliens, après le schisme qui divisa cette secte, de 890 à 1178, et s'éteignit sous Michel Ier ? Nous ne saurions le dire. Quoi qu'il en soit, récemment encore (1858), fatigué des vexations d'un

gouverneur turc, le chef des Assassins fit des avances aux consulats européens voisins, laissant entendre que, si on les débarrassait de ce personnage incommode, ils accorderaient chez eux toute liberté à la prédication de l'Évangile et que, peut-être même, ils se feraient chrétiens. Un Père de la Compagnie de Jésus, missionnaire en Syrie, fut chargé d'aller constater sur les lieux la valeur et les motifs réels de ces avances. Persuadé que le récit de son entrevue avec le successeur du vieux de la montagne ne sera pas sans intérêt dans les circonstances présentes, nous n'hésitons pas à en donner connaissance à nos lecteurs.

H. Mertian.

Beyrouth, 25 juin, 1858.

Mon révérend Père,

A la suite des propositions favorables au christianisme faites par la tribu des Assassins, je fus choisi pour faire une reconnaissance dans leurs pays, et sonder leurs véritables intentions.

Je partis vers la fin du mois d'avril, en costume arabe : grand manteau blanc sur les épaules, voile rouge et jaune sur la tête, souliers rouges à mes pieds, et pipe de Bédouin à l'arçon de ma selle, porté sur un cheval arabe, sans doute, mais du reste assez mauvais.

Après un voyage un peu long, mais fort intéressant, sur les bords de la mer, et au pied du Liban, à travers des sentiers indescriptibles, j'arrivai avec mon guide au pays des Ismaéliens, dont l'aspect est riant et le sol généralement très-fertile, quoique inculte en bien des endroits, à cause de l'oppression tracassière des Turcs. Après avoir gravi, en grimpant, plusieurs collines, mon guide s'écrie tout à coup : *Voilà devant toi la résidence du chef de la nation, le scheikh Ahmed. C'est là que tu devras descendre.* J'apercevais bien des rochers ombragés par de grands arbres, quelques masures en ruine, mais nulle trace de demeure habitée. — Et la maison? dis-je à mon guide. — Derrière ce rocher auquel elle est adossée, me répond-il. Nous pressons le pas de nos chevaux déjà fatigués, et un moment après nous nous trouvons sous les ombrages. Alors un petit bonhomme de dix ans, à l'air intelligent, à l'œil vif et clair, nous aperçoit. Aussitôt il accourt vers mon compagnon qu'il connaissait déjà, et, après maintes démonstrations de joie, se hâte d'aller donner avis de notre arrivée à

son père. Cet enfant était le plus jeune fils du roi des montagnes. Un instant après, arrivent deux autres jeunes gens, l'un de quinze ans, l'autre de treize. C'étaient l'aîné et le second fils du scheikh Ahmed. Le premier, avec une politesse vraiment cordiale, nous invite à entrer dans la maison.

Vous vous imaginez peut-être que cette entrée va se faire par la porte. Point du tout. Le chef de cette nation, quoique prince et pontife à la fois, ne loge point dans un palais semblable aux Tuileries ou au Vatican. Nous escaladons le rocher, et nous voilà sur le toit de l'habitation ; de là nous glissons, plutôt que nous ne descendons, par une des parois latérales. Nous voilà dans l'enceinte de la demeure des hommes. Celle des femmes, où jamais homme ne pénètre, et d'où elles-mêmes ne sortent qu'en cachette, est plus bas. En Orient, la simplicité va côte à côte avec le luxe. La richesse d'un palais n'y consiste pas seulement dans les murs et les ameublements, mais plutôt dans les hommes, les armes et les chevaux. Celui du scheikh se réduit à une salle unique, soutenue au milieu par un pilier de bois mal taillé. Deux murs sont en pierre brute; les deux autres sont formés par le roc nu. La terre en bouche les interstices, et rien n'est crépi. Le jour entre par la porte. Dès lors vous comprenez que toute fenêtre est inutile, sinon de droit, au moins de fait. La moitié de cette salle forme le divan : on y voit en conséquence quelques nattes et quelques coussins; au milieu, un grand trou dans lequel est plantée une lampe fumeuse, de forme éminemment patriarcale. Çà et là, dans les murs, quelques trous triangulaires en guise d'étagère, garnis de livres manuscrits, mêlés à des sacs de tabac à fumer, forment une bibliothèque d'un genre nouveau. Tout autour on voit suspendus en abondance des fusils, des sabres, des pistolets, etc. Vous n'avez pas encore tout vu. Dans la partie la plus basse de la salle on accumule le foin pour les chevaux, et on élève des poules, des pigeons et autres bipèdes intéressants. Pour un Français, c'est un souvenir de ces fermes de Bretagne, où tout loge sous le même toit et, pour ainsi dire, dans la même chambre.

En entrant dans cette salle, propre, comme vous le voyez, à tous les usages, nous prîmes place sur le divan, et les réceptions commencèrent. Le premier qui vint à nous, et nous salua avec toute l'élégance cérémonieuse des Arabes, fut un jeune homme dont le visage porte l'empreinte mâle d'un caractère de soldat. Son grand turban rouge et ses longues moustaches donnaient à l'ensemble de sa physionomie un cachet plus prononcé de bonne mine. C'était le prince Mustapha, frère

du scheikh, caractère ardent, mais sérieux, préférant la guerre à la paix, et l'un des mieux disposés au christianisme.

Après lui entra un jeune homme d'un caractère bien différent, et destiné à prendre une grande part aux discussions qui allaient suivre. C'était Mohammed-el-Hagg. Son extérieur annonce un homme de paix et d'étude. Élevé à Damas, et habitué de bonne heure à la dissimulation nécessaire pour dérober ses pensées aux mahométans de cette ville, il a des habitudes méditatives, et paraît fort au courant du mysticisme de la secte. Il y est profondément attaché, et donne pour l'avenir moins d'espérance que Mustapha.

Après avoir échangé quelques compliments avec ces deux jeunes gens, nous voyons arriver le chef Ahmed lui-même, le roi des montagnes. A son aspect, tous se lèvent et se précipitent vers lui, pour baiser respectueusement sa main. Quant à lui, il salue mon compagnon, me salue aussi avec une affabilité charmante, et vient s'asseoir tout à côté de moi.

Avant de vous raconter nos conversations prolongées, laissez-moi vous donner une idée de ce personnage. Ahmed est jeune encore ; il n'a que trente-quatre ans ; mais dix-sept ans de commandement l'ont habitué aux airs de dignité et aux allures d'autorité qu'exige sa position élevée. Sa taille est médiocre. Mais il est fortement constitué, et déjà enclin à la corpulence. Son visage est plein d'intelligence, et reflète avec une mobilité surprenante la majesté, vis-à-vis de ses inférieurs, et la douceur, pour ceux qu'il veut accueillir. Il a le teint très-blanc et les yeux noirs et brillants. Sa conversation est pleine de finesse et d'agrément. Il aime à badiner, et la gaieté lui sert souvent à couvrir ses projets compliqués. Dès l'abord, on voit en lui un politique accompli et un penseur peu ordinaire. Une longue maladie, qu'il fit dans ses premières années, lui avait donné l'occasion de s'occuper d'études graves, plutôt que des exercices ordinaires à la jeunesse arabe. Il en a bien profité. Je n'ai encore rencontré personne en Syrie qui l'égale pour les connaissances en histoire, et surtout en religion. Il possède à fond la science du mysticisme de la secte, dont il a étudié les livres, et principalement les poëtes mystiques. Lui-même réussit dans la poésie arabe. A la connaissance de l'ismaélisme et du mahométisme, il ajoute des idées assez exactes sur le christianisme et ses dogmes, et sait très-bien en quoi ils se rapprochent ou s'éloignent de ceux que lui-même professe. Instruit personnellement, Ahmed aime et recherche la conversation des gens instruits. J'ai remarqué, dans ses rapports gais et animés, un grand mépris pour tout ce qui n'est pas

religieux, ou au moins, lié à la religion. Une autre chose remarquable en lui, c'est un mélange d'abandon et de dignité qui fait que, tout en gardant une certaine composition extérieure qui empêche qu'on n'aille jusqu'à la familiarité, il met cependant chacun entièrement à l'aise.

Le chef Ahmed comprit parfaitement le but de mon voyage. Néanmoins, ni lui ni moi nous n'en dîmes rien à cette première entrevue. On m'apporta du café et le narguleh, bien que ce fût, pour lui et sa maison, un jour de jeûne. Nous nous prodiguâmes les compliments arabes qui vont à l'indéfini, et les protestations d'éternelle amitié. Une demi-heure s'était à peine écoulée, que, saisissant l'occasion que lui en offrait naturellement un mot jeté dans la conversation, Ahmed se mit à déclamer contre la prédestination absolue des mahométans, les appelant infidèles, blasphémateurs, et les accusant de faire Dieu l'auteur du mal. Après quoi il soutint et prouva avec force le libre arbitre de l'homme, et l'influence de l'inspiration divine pour le bien. J'en fus surpris. Mais, comme je savais que lui et ses gens faisaient profession de croire au Coran, je lui en opposai quelques textes qui disent nettement que Dieu est l'auteur, dans l'homme, du bien comme du mal. Aussitôt il se mit à les commenter et à les expliquer à son sens, comme eût fait, en semblable thèse, certain célèbre professeur bien connu de vous. Enfin, il s'arrangea tellement, qu'au grand contentement de son auditoire, il prouva que Mahomet était pour lui. Cet auditoire était nombreux, car, outre les princes dont j'ai déjà parlé, il y avait de plus, autour de nous, plusieurs membres de la famille, les autres enfants du scheikh, des vieillards assis, et un grand nombre de paysans debout, et gardant un profond silence.

Une fois les matières religieuses entamées, nous nous embarquâmes à pleines voiles. Nous nous sondions mutuellement, tâchant, chacun de son côté, de découvrir la vraie pensée de l'autre. A mesure qu'il croyait apercevoir en moi plus de connaissance des dogmes secrets des mystiques de cette secte et de leur terminologie, je voyais qu'il s'ouvrait à moi de plus en plus. Enfin je crus l'occasion favorable pour frapper un grand coup. « Quelle est, lui dis-je, l'origine de ta secte? » A une question posée si catégoriquement, il répondit d'abord par le mensonge ordinaire des ismaéliens en pareil cas. Mais, me penchant vers son oreille : « Me répondre ainsi, lui dis-je, c'est se moquer de moi. C'est à telle et telle époque que ta secte a pris naissance. C'est d'Ismaël, fils de Djiafar-el-Sadik, et non d'Ismaël, fils d'Abraham, que vient le nom que vous portez, etc. » Alors il avoua la

vérité, et, voyant ce que je savais, il se mit à me donner quantité de détails que je ne savais pas.

Cette conversation eut lieu sur le toit de la maison, où nous nous étions mis pour respirer la fraîcheur de l'air du soir. En attendant, le soleil se couche. Le scheikh se met à faire ses prières et ses prostrations; deux ou trois des plus considérables suivent son exemple; les autres se contentent de s'édifier de leur piété, sans se mettre en peine de l'imiter. Ceux-ci se tournent du côté de la Mecke; ceux-là en toute autre direction. Je fais remarquer au scheikh que ces derniers s'éloignent par là du précepte du Coran; il me répond : « Est-ce que Dieu ne « se trouve pas partout? » On porte sur le toit le souper (qui pour nos jeûneurs vrais ou affectés était le déjeuner) : on avait tué une brebis en notre honneur; le scheikh, selon l'usage, m'en montra la peau, comme pour me faire toucher au doigt son hospitalité. Puis, outre la viande, il y avait des légumes de toute espèce, du lait caillé, du beurre frais, des olives, du miel, etc., etc. Le souper fini, nous rentrons dans la maison; les pipes et les nargulets s'allument de toutes parts. On badine, on rit aux dépens les uns des autres; puis on reprend les discussions religieuses; tous deviennent beaucoup plus communicatifs. Le scheikh se met à combattre le dogme mahométan de la préexistence des âmes, et prouve comme un *Perrone* que l'âme est créée dès que le corps est capable d'en être informé. Il se moque du paradis sensuel de Mahomet, et le Coran, bon gré, mal gré, se voit contraint d'appuyer toujours son sentiment; enfin Ahmed me dit « : Nous sommes des *batinies* (sectateurs des dogmes secrets) du mahométisme, et je vois que vous l'êtes aussi bien que moi. Ali, ajouta-t-il, en se tournant vers son second fils, apportez-moi le livre des épîtres. » C'est un de leurs livres sacrés et secrets, composé en grande partie, à ce qu'ils prétendent, par Ali-Zuin-el-Abidin, le petit-fils du grand Ali. Le scheikh se met à en lire un passage sur l'âme, sa vie naturelle et surnaturelle. On aurait pu croire ce morceau rédigé en partie sur l'*Imitation de Jésus-Christ*. — Après une assez longue lecture, mon hôte ferme le livre, et le met dans son trou, en disant : « C'est assez; il ne faut pas vous mettre au courant de tout, dès le premier jour. » La conversation se prolonge jusqu'à minuit. Les enfants du scheikh s'endorment de côté et d'autre sur le plancher, ou plutôt, sur le terrain du divan; son frère, le soldat Mustapha, et le plus jeune, Berbir, s'enveloppent dans des couvertures et s'endorment par terre. Ahmed fait apporter un matelas qu'on étend pour moi au beau milieu du divan; je fais mes prières en public, et puis je

m'endors aussi, laissant le scheikh et le Hagg Mohammed à causer ensemble jusque vers le matin.

Vous voyez que dans une maison arabe personne ne se gêne pour son voisin : c'est la liberté la plus absolue : qui veut causer, cause ; qui veut manger, mange ; qui veut dormir, ronfle, sans que personne ait le droit de s'en formaliser. Remarquez encore que personne ne se déshabille pour le sommeil ; tout au plus ôte-t-on la grande veste extérieure ; on relâche la ceinture, puis on s'enveloppe d'une couverture, et voilà les préparatifs achevés.

Le jour suivant, vous concevez que le scheikh et ses compagnons ne se levèrent pas de trop bon matin. Pour moi, après m'être acquitté des devoirs religieux d'un jésuite, au milieu de mes amis étendus et ronflants, je montai sur le toit, où je trouvai les enfants de mon hôte avec quelques autres assis en cercle, apprenant à lire auprès d'un jeune homme qui habite la famille. C'est un véritable Arabe du désert, né du côté de Palmyre, mais élevé à la ville de Hamah, où il a appris à lire bien et à écrire mal. Il fait actuellement l'école dans la maison du scheikh. Car les Ismaéliens n'ont pas d'écoles communes ; ils apprennent tout chez eux de père en fils. Ils n'ont pas non plus de mosquées ni aucun lieu de réunion pour la prière ou les cérémonies religieuses. La voûte du ciel, en effet, disent-ils, ne vaut-elle pas toutes les bâtisses du monde? Seulement ils se rassemblent parfois dans quelques maisons, comme celle du scheikh, pour entendre la lecture des livres mystiques auxquels j'ai fait allusion. Point de jeûne, si ce n'est celui du Ramadan, que le scheikh et quelques autres principaux observent pour en imposer, ce semble, aux mahométans, leur voisins. Il en est de même de la prière, aux heures réglées. Car l'indifférence, je pourrais dire le mépris pour les pratiques extérieures, est un des points capitaux de leur dogme. A mon approche, tous ces bambins se lèvent, et viennent joyeusement à ma rencontre, puis ils me font asseoir au milieu d'eux, et me prient de leur donner des leçons de lecture. De fait, sous un certain rapport, j'en savais plus que leur maître, ayant appris la grammaire arabe par principes, tandis qu'il n'en avait que la routine. Me voilà donc *ipso facto* maître d'école, nommé par le suffrage universel. Je donne des leçons à ces bons petits enfants, et eux en retour m'apportent le café. Leur confiance est gagnée. Jamais je n'ai vu d'enfants si prévenants et si intelligents. C'était à qui me ferait le plus de plaisir. Ils se donnaient mutuellement le mot pour me rendre service... Ils allaient porter de l'herbe ou de l'orge à mon cheval, puis le menaient boire. Bref, pen-

dant les cinq jours que j'ai été l'hôte du scheikh Ahmed, on ne me laissait rien demander; ces enfants pourvoyaient à tout.

Dans le cours de cette seconde journée, je fis avec le scheikh une promenade dans le village voisin. Ahmed me montrait le pays, et m'expliquait la nature et la valeur des terrains. Après quelque temps de marche, je m'assis en tête-à-tête avec lui à l'ombre de quelques vieux oliviers. Là, autant qu'il convenait de le faire, je lui déclarai le but de ma mission, et je tâchai de lui faire sentir les avantages matériels et moraux qui résulteraient pour lui et tous les siens d'un établissement de jésuites au milieu du pays. Je ne pouvais trop indiquer encore les avantages spirituels. Ahmed, avec son bon sens et sa science, voyait clairement ces avantages. Il offrit en don un superbe terrain pour y bâtir une maison et y faire un jardin. Mais des considérations politiques, trop compliquées pour que j'en puisse faire ici le récit, empêchèrent de rien conclure définitivement. Le résultat final ne dépend ni du scheikh ni de nous, mais de circonstances que, seule, la divine Providence peut ménager. J'implore instamment vos prières pour cette œuvre, dont vous appréciez toute l'importance.

Durant mon séjour au milieu des Ismaéliens, j'ai pu apprécier par moi-même le régime intérieur de la tribu. J'ai vu, par exemple, quelques hommes venir se plaindre à Ahmed d'injures reçues. Celui-ci, seul et sans appel, décidait, et chacun s'en tenait à ce qu'il avait dit. Sous ce rapport, rien n'est changé dans l'antique obéissance de ces peuples. J'ai assisté aussi à un conseil qu'Ahmed a tenu avec ses gens sur les événements actuels. Il tâcha de les calmer et de les détourner de résister à force ouverte aux exigences du gouvernement turc, et de repousser par les armes ses tracasseries journalières et celles de leurs voisins, les Nosaïris et les Grecs, qui, autrefois leurs alliés, leur sont maintenant hostiles. Pauvres gens! la guerre les environne et les cerne de tous côtés! Ils ne se soutiennent que par leur union et leur obéissance aveugle aux ordres de leur chef. Cette soumission est d'autant plus admirable que, comme vous le verrez bientôt, ce peuple est très-belliqueux et très-fier. Le conseil, auquel je fus invité, me donna l'occasion de faire de nouvelles connaissances; car ceux qui y prenaient part, me voyant bien avec le scheikh, venaient aussitôt à moi. Après le souper, nous étions une trentaine à faire soirée dans la maison. Je vis alors les Ismaéliens sous un jour nouveau et plein d'intérêt.

Les pipes venaient de s'allumer, et une fumée odorante remplissait déjà la salle, quand tout à coup un homme tout agité entre, et va

parler à l'oreille du scheikh, assis comme toujours à côté de moi. Le scheikh se lève, appelle en toute hâte deux ou trois membres de la famille ; on se consulte un instant, puis le chef s'écrie à haute voix : « Allez-y, mes enfants ! » Aussitôt tous se lèvent et se préparent à la guerre.

Cet homme avait annoncé qu'on venait d'entendre des coups de fusil dans la direction des pâturages sur lesquels, à deux lieues de là, paissaient les chevaux de la tribu. C'étaient probablement les Nosaïris, ennemis jurés des Ismaéliens, qui venaient enlever les chevaux, et piller le village. Tel était le motif de cette entrée subite en campagne.

Les dernières guerres vous ont appris comment, en Europe, on se prépare à une expédition militaire. Ici il en va tout autrement, et vous seriez longtemps à deviner comment la chose se pratique. Je vous prie de m'en pardonner le détail pour votre instruction. Afin d'être plus alertes à la bataille, les combattants ôtent leurs pantalons, et ne gardent que leur chemise qui, je vous l'assure, pourrait être un peu plus longue, et descendre plus bas. A la ceinture ils suspendent un coutelas et des pistolets que, dès le premier mot d'Ahmed, les enfants se sont mis à charger. Ceux qui ont des sabres s'en affublent, et, en moins de cinq minutes, tout est prêt. A la tête de l'expédition marche mon premier ami, le prince Mustapha. C'est vainement que le scheikh, par amour fraternel, veut le retenir. Mustapha se plaît à la bataille, et le voilà conduisant sa troupe au pas de charge et à travers les ténèbres, dans la direction où l'on avait entendu le feu de l'ennemi. Rien n'égalait la joie et l'ardeur de ces Arabes; je n'ai point rencontré ailleurs une telle activité. Vous eussiez vu les enfants de huit ans préparer les cartouches et charger les pistolets. Évidemment la nation était là dans son état normal. Cependant le scheikh avait fait parvenir ses ordres aux villages voisins; dans un instant voilà deux cents guerriers, déshabillés et accoutrés comme les précédents, qui s'élancent à leur suite. On ne laisse dans les villages qu'un petit nombre d'hommes, pour les garder en cas de surprise. Le silence succède bientôt aux clameurs militaires. Le scheikh rentra alors avec deux ou trois vieillards dans la maison, et se mit à côté de moi à moraliser sur la soumission à la volonté de Dieu, et les maux de la guerre. Je vis là encore mieux, que lui seul retenait sa petite nation et l'empêchait de se jeter dans les sanglantes extrémités de la résistance, car tous voudraient une guerre d'extermination. Il se mit à me faire l'éloge du courage des siens, et finit en me disant : « Je suis fier de commander

« un tel peuple!!... » Et, je l'avoue, il me semblait qu'il avait raison.

Après deux heures d'attente et d'anxiété, les éclaireurs reviennent, et nous apprennent que c'était une fausse alerte. Ce qu'on avait pris pour une attaque était une noce, dans laquelle on avait fait le coup de feu, en signe de réjouissance. Bientôt les guerriers reviennent essoufflés, on les accueille avec une légère ironie, à la mode des Arabes, et la joyeuse veillée reprend, plus animée que jamais, pour se continuer jusqu'au matin.

Ces cinq jours, remplis de bonnes conversations, étaient bien capables d'intéresser un Jésuite missionnaire, et d'exciter dans son cœur le désir de faire la conquête de ces âmes, d'ailleurs si dignes d'intérêt. J'abuserais de votre patience, si je voulais tout raconter ; je ne puis que vous donner une idée de mes conversations avec le roi des montagnes.

Les mahométans croient la majorité des articles de notre symbole. D'après eux, néanmoins, les juifs ne crucifièrent qu'un fantôme, et Jésus-Christ, avant sa passion, fut élevé par Dieu jusqu'au troisième ciel, d'où il ne reviendra que pour prêcher l'islamisme au monde ; alors il se mariera et mourra comme les autres hommes.

Or, une nuit, Ahmed avait fait venir plusieurs des anciens et des mieux instruits de la famille. On fit un grand cercle dans le divan, on versa de l'huile dans la lampe; les jeunes gens se tinrent debout ; puis, le scheikh, après avoir discouru quelque temps sur les prophètes, depuis Seth jusqu'à saint Jean-Baptiste, fit tomber le discours sur notre Seigneur Jésus-Christ. Il commença par dire : « Nous croyons comme vous qu'il est vraiment crucifié, mort, ressuscité et monté au ciel : qu'il viendra juger le monde, et qu'il est l'Agneau de Dieu, sacrifié pour le péché des hommes. »

Afin de m'assurer de la sincérité de ses paroles, je repartis : « Mais ici vous êtes en contradiction manifeste avec le Coran, où il est dit : « Les juifs ne le tuèrent point, ni ne le crucifièrent, mais seulement « en apparence, et Dieu l'éleva au ciel tout vivant. » — Bien, me dit-il, mais si on me donne un coup de couteau au cœur, que tuera-t-on? mon corps, et non mon âme. » Je voyais bien où il voulait en venir. Aussi, sans lui faire remarquer ce que ces expressions avaient d'inexact au point de vue philosophique, et voulant avant tout avoir sa réponse : « Votre corps, lui dis-je, puisse Dieu vous le conserver en vie! Quant à l'âme, elle ne meurt point. — C'est ainsi, reprit-il, que parle le Coran. Les juifs ne tuèrent ni ne crucifièrent la Lumière qui habitait dans le fils de Marie, et qui était lui-même, mais seulement

le corps, qui n'était que l'apparence sensible et la manifestation du Seigneur. En détruisant ce corps, ils crurent se défaire du Christ. Mais il reprit son corps le troisième jour, puis il monta au ciel. » Je questionnai Ahmed pour savoir ce qu'il entendait par la Lumière, et il me développa peu à peu leur système, qui est, au moins pour la forme, une espèce de semi-arianisme. Selon eux, quand Dieu voulut donner l'existence aux créatures, il produisit en dehors cette *Lumière*, cette *Parole* ou cet *Esprit dominant* (car ils emploient indifféremment ces trois expressions), par où, comme par un terme moyen, il créa toutes choses. Cet *Esprit*, cette *Parole*, cette *Lumière* qui n'est ni précisément Dieu, ni créature, mais quelque chose de divin, dirige encore, et gouvernera toujours le monde. Par cet Esprit seul, l'homme peut entrer en relation avec la Divinité, parce que la distance entre le fini et l'infini est trop grande, pour qu'une créature puisse, sans intermédiaire, ou donner à Dieu, ou recevoir de lui quoi que ce soit. Après qu'il eut expliqué tout cela avec beaucoup de verve et d'étendue : « Mais, repris-je, si cette *Parole* ou *Émanation* n'est pas Dieu, c'est une créature, et si elle est créature, elle n'est pas Dieu; il n'y a point de milieu possible. » Le principe fut admis; seulement, le Hagg Mohammed nia la conséquence. « Un roi de la terre, dit-il, ne peut pas, sans déroger à sa dignité, paraître en toute occasion devant ses sujets, et administrer par lui-même leurs moindres affaires. C'est pourquoi il interpose son vizir, qui le représente aux yeux de ses sujets. A plus forte raison, la dignité de Dieu, qui est infiniment supérieure à celle des hommes, demande-t-elle qu'il se voile aux yeux des créatures, et qu'il interpose sa *Parole* ou son *Esprit*, qui agit en son nom et exécute ses volontés. — Erreur! lui répliquai-je; les rois de la terre, évidemment, emploient des ministres par faiblesse plutôt qu'à raison de leur puissance. Ils craignent que leur dignité finie ne soit vue de trop près, et ils sont incapables de tout administrer par eux-mêmes. Mais Dieu est bien éloigné de ces faiblesses. » Le Hagg allait répondre, quand le scheikh Ahmed me donna raison, et tout le monde fut de son avis. Puis, s'adressant à moi, il me dit : « Notre croyance et la vôtre sont à peu près les mêmes sur le Messie. — La vôtre, repris-je, est insuffisante; il faut quelque chose de plus.

— Et quoi?

— Je ne dirai pas cela devant toute cette assemblée où se trouvent des gens qui ne sont pas assez instruits pour tout entendre; mais je vous le dirai à vous en particulier, et à ceux qui sont habiles dans la science religieuse.

— Je vous comprends, dit le scheikh, et vous avez raison. »

Alors, s'adressant à l'assemblée, qui écoutait avec un profond silence tout notre entretien : « Ce que le scheikh (c'est ainsi qu'il m'appelait) vient de dire est exact : il y a dans notre manière de parler sur le Messie et la sienne une petite différence qui pourra facilement s'arranger. » Je vous laisse à penser s'il disait tout à fait vrai. Ceux qui savent comment Tatien, Justin, Athénagore, et d'autres anciens apologistes ont parlé sur ces matières, pourraient s'en servir pour délier ce nœud.

Bientôt on mit sur le tapis la différence entre les catholiques d'un côté, et les grecs et les protestants de l'autre. Ici encore j'admirai tout ensemble et la pénétration et la finesse du roi des montagnes. « Pour les grecs, dit-il, il est évident qu'ils sont dans l'erreur. Le Messie ayant constitué Siméon (c'est ainsi qu'ils appellent saint Pierre) son calife ou vice-général, il est clair que quiconque n'obéit pas à ce dernier est rebelle au Messie. Les protestants, ou Anglais, font mal en rejetant les pratiques des chrétiens; car, sans pratiques, aucune religion ne peut subsister. » Je pensais en moi-même : « Voilà un homme qui condamne son propre système. » En effet, bien qu'il prétende maintenir parmi les siens les jeûnes et les prières, j'ai vu, néanmoins, en causant avec les membres de sa propre famille, qu'il y mettait beaucoup de négligence.

Mais en voilà assez, mon révérend Père, pour vous donner quelque connaissance sur nos Ismaéliens, quant à leurs idées religieuses ou philosophiques. La masse du peuple ne s'occupe guère de ces choses. Ces bonnes gens se contentent de croire ce que croit leur scheikh. La culture de leurs terres, la chasse à laquelle ils s'adonnent beaucoup, la guerre avec leurs voisins Nosaïris ou Turcs, leurs chevaux et leurs armes, c'est là leur vie. Arabes pauvres, mais vaillants par excellence, ils sont simples dans leurs mœurs, et, au témoignage de tous, véridiques dans leurs paroles. Il paraît très-certain que si leur chef se faisait chrétien (quant à la conviction, il en est bien près), tous suivraient son exemple, et ce serait, à en juger par ce que j'ai vu durant mon court séjour au milieu d'eux, de bons et généreux chrétiens. Qui sait à quoi Dieu les réserve dans sa miséricorde? Opprimée, haïe comme elle l'est par le gouvernement turc, leur petite nation paraît en danger de s'anéantir entièrement, si elle ne prend pas un parti extrême. Le christianisme, sans doute, serait le meilleur moyen pour eux de conserver, non-seulement la vie de leurs âmes, mais encore leur existence nationale. Le scheikh et d'autres le sentent; mais les

embarras politiques auxquels j'ai déjà fait allusion le retiennent.

Ainsi, le cinquième jour je me résolus, malgré moi, à partir. On voulait me retenir plus longtemps ; on me pria de promettre au moins de revenir. Le scheikh et ceux de sa famille m'embrassent cordialement et m'adressent les souhaits accoutumés. Deux des princes ou émirs m'accompagnent jusqu'à ce que j'aie passé le fleuve et quitté le territoire. Ainsi se termine ma visite au chef des Assassins. Quel en sera le résultat? Je l'ignore; c'est le secret de la Providence. Dans l'état troublé où se trouve ce pays, comme tout l'empire ottoman, on ne sait sur quoi compter. Tandis que j'étais au milieu de ces tribus, on n'entendait parler que de guerres et d'excursions parmi les Arabes, les Turcs et les Nosaïris; les chemins n'offraient aucune sûreté, tout le pays était sous les armes. Je rebroussai donc chemin vers Tortosa, et de là j'arrivai à Beyrouth sans nouvelle aventure.

Recevez, mon révérend Père, l'expression sincère de l'affection que vous garde

Votre tout dévoué frère et serviteur en Jésus-Christ.

COHEN.

NÉCROLOGIE

LE R. P. CLAUDE-ANDRÉ LEDOUX

Nous ne saurions publier l'article bibliographique du R. P. Claude-André Ledoux sur *les Lettres de sainte Térèse*, sans rendre à la mémoire de notre collaborateur l'hommage fraternel de nos regrets. La mort vient de le frapper lorsqu'il atteignait à peine la maturité de l'âge. Nos lecteurs nous pardonneront sans doute de les associer à la douleur que nous ressentons de cette perte prématurée.

Après avoir terminé de bonne heure et avec de brillants succès ses études littéraires, suivi pendant trois ans les cours de philosophie d'abord, puis de théologie, au grand séminaire de Blois, le P. Ledoux, cédant à l'appel de Dieu, entra dans notre noviciat de Saint-Acheul le 30 juillet 1847 : il n'avait encore que vingt ans. Ce fut le T. R. P. Général Jean Roothaan, alors chassé de Rome par la révolution, qui reçut ses premiers vœux. Cette faveur si rare et si chèrement achetée, devint pour le P. Ledoux le plus précieux souvenir de sa vie.

Après son noviciat, il fut de nouveau appliqué à l'étude des lettres et de la philosophie; puis, en 1852, l'année même où le vénéré M. Poiloup, qui emportait hier tant de regrets dans la tombe, remit entre les mains de la Compagnie le collége de Vaugirard, le P. Ledoux vint y enseigner l'une des classes de grammaire. L'année suivante on crut répondre à son goût pour les sciences en l'associant au professeur de physique ; et pendant quatre ans, à Paris d'abord, puis à Poitiers, il demeura chargé de cette partie de l'enseignement. C'est dans cette carrière même qu'il trouva un nouvel aliment à son zèle. Attentif à tous les mouvements de la science moderne, il voyait avec une profonde amertume l'abus qu'elle faisait d'elle-même, pour attaquer les vérités révélées, et brûlait du désir d'apporter aussi sa pierre, si modeste qu'elle fût, à l'édifice de réconciliation entre la science et la foi. Mais le temps lui manquait pour réunir les éléments d'un travail sérieux sur ce sujet. Toutefois, grâce à la facilité de son esprit, il vint à bout de publier, dans *l'Ami de la Religion*, malgré les préoccupations de l'enseignement, quelques travaux qui ne nous paraissent point sans mérite. Ce sont des études sur l'unité des races humaines, dans lesquelles il examine les difficultés relatives à la diversité des couleurs et à la variété du langage. (V. *l'Ami de la Religion*, ann. 1855 et 1856.) Sans doute on pourrait demander plus de profondeur dans la manière de traiter ces questions ; mais le P. Ledoux n'avait alors d'autre but que celui d'opposer aux théories anti-bibliques de quelques savants modernes, le jugement des hommes les plus autorisés dans la science. C'était un travail d'analyse bien plus que des aperçus nouveaux : et, à ce point de vue, on ne saurait contester à l'auteur le double mérite de la netteté dans l'expression et de la méthode dans les idées.

C'est encore au R. P. Ledoux que nous sommes redevables de la notice qui parut dans le même recueil (Ann. 1857, n°s 6115 et 6118) sur la vie et les œuvres du R. P. L. Lambillotte. Ces pages, écrites avec une simplicité pleine de charmes, montrent avec quelle facilité l'auteur savait adapter son style aux sujets qu'il traitait.

Les années 1857 et 1858 trouvèrent le R. P. Ledoux appliqué de nouveau à l'étude de la théologie. Ordonné prêtre, il revint à Poitiers enseigner tour à tour les lettres, les sciences et la philosophie. C'est alors que, malgré ses occupations et la faiblesse de sa santé, il trouva dans son zèle le temps et la force de s'associer à nos travaux, et de nous envoyer plusieurs études bibliographiques, qui furent publiées dans notre recueil. Enfin, le 30 mars de cette année, il écrivait à l'un de nos collaborateurs : « Accepteriez-vous un article sur les *Lettres de sainte*

Térèse : si la rédaction y consent, vous m'en donneriez avis, et j'y travaillerais dans le courant d'avril. C'est être bien exigeant que de vous demander une acceptation avant d'écrire ; mais j'ai si peu de temps que je compte mes lignes et mes mots. »

La maladie le surprit pendant qu'il mettait la dernière main à ce travail, qui n'a pu trouver place dans notre précédente livraison, et que nous publions aujourd'hui. Quand il sut qu'il n'avait plus l'espérance de guérir, il tourna toutes ses pensées vers les biens éternels, et attendit la mort avec le calme et la suavité qu'il avait mis à vivre. Après plus de deux mois de langueur, il rendit son âme à Dieu, le 22 juillet, à l'âge de trente-quatre ans, consolé, à ses derniers instants, par la pensée d'avoir été trouvé les armes à la main.

A. Dutau.

REVUE DE LA PRESSE

NOUVELLES LITTÉRAIRES

M. l'abbé Bouvry nous a envoyé une nouvelle dissertation à propos de la critique, mêlée d'éloge, qu'un de nos collaborateurs a faite de son ouvrage sur les rubriques. Pour ne pas prolonger davantage une discussion commencée en décembre 1860, nous n'avons pas cru devoir reproduire cette seconde réplique, et l'estimable auteur a bien voulu ne pas en exiger absolument l'insertion dans les *Études*. Nous nous empressons néanmoins de satisfaire à ses désirs, en expliquant l'expression de *grave erreur*, contre laquelle surtout il réclame, et qu'il semble avoir comprise dans un tout autre sens que l'auteur de l'article. Pour mesurer la portée de cette expression, il suffit de remarquer que, dans la même page (*Études*, 2e sér., t. II., p. 617), on lui donne pour synonymes les mots *méprise* et *inexactitude*. Ainsi le contexte fait assez comprendre que, selon nous, M. Bouvry s'est trompé, mais non point qu'il a enseigné une erreur théologique. Quant à la question de savoir si ce qui nous a paru une *inexactitude*, une *méprise*, une *erreur*, l'est réellement ou non, nous nous en rapportons au jugement de ceux qui ont lu notre compte rendu de l'ouvrage de M. Bouvry, la réponse de l'auteur et nos observations sur cette réponse. (Voir *Études*, décembre 1860, p. 613, et mars 1861, p. 101 et 109.)

— *La question du Surnaturel, ou la Grâce, le Merveilleux, le Spiritisme, au dix-neuvième siècle*, par le P. A. Matignon, de la Compagnie de Jésus (Paris, A. Leclère et Ce, 1861). Pour faire connaître cet ouvrage d'un de nos collaborateurs, qu'on nous permette de citer quelques lignes de l'avertissement qui le précède : « Une partie du travail que nous publions aujourd'hui, dit l'auteur, a paru sous forme d'articles dans les *Études de théologie*. La manière dont on a accueilli ces premiers essais a prouvé qu'ils répondaient à un besoin véritable, et qu'il y avait place pour une œuvre de plus longue haleine. C'est ce qui nous a déterminé à donner à cette exposition un peu plus d'étendue, sans toutefois dépasser les bornes au delà desquelles la plupart des lecteurs auraient peine à nous suivre. Les fragments déjà publiés ayant été composés d'après un plan suivi, il a suffi de les rapprocher pour les voir se joindre comme les parties d'un même tout. Seulement il fallait les compléter et adopter une marche méthodique. Voici celle qui a paru la plus simple et la plus conforme au sujet.

« Nous commençons par écouter nos contemporains, nous recueillons les assertions des philosophes, et nous constatons l'attitude que le rationalisme a prise dans cette question importante; puis, après avoir examiné si la thèse qu'il soutient est nouvelle et si elle est bien démontrée, nous entrons en matière et nous cherchons à déterminer d'une manière précise la notion du Surnaturel. La méthode analytique étant ici la seule à la fois logique et lumineuse, c'est en partant des principes incontestables sur Dieu et sur la création qu'il faut arriver à concevoir clairement d'abord, ce qu'est l'ordre de la nature, puis, ensuite, ce que doit être l'ordre surnaturel. Cette idée une fois dégagée, il est facile de reconnaître combien sont fausses la plupart des notions qu'on en donne de nos jours. Pour mieux comprendre son objet, nous essayons de saisir les rapports et les différences qui existent entre le Dieu de la raison et le Dieu de la foi, entre la vie naturelle et la vie surnaturelle. Ainsi se termine la première partie.

« La seconde est consacrée à établir la possibilité du Surnaturel. Et, d'après les considérations précédentes, cette question se résume à chercher si l'on peut admettre une intervention spéciale de Dieu dans les faits de l'homme. Nous parcourons successivement les différentes sphères où l'action divine se manifeste. Dans les phénomènes de l'ordre naturel, l'intervention prouvée par les faits nous montre le doigt de la Providence dirigeant toutes choses ; dans le mystère de l'Incarnation, l'intervention devient personnelle. Dans l'ordre de la grâce, c'est à elle qu'il faut rapporter les relations intimes qui s'établissent entre

Dieu et l'homme; dans l'ordre merveilleux, elle est la source de manifestations sensibles, et se traduit extérieurement dans le miracle. La question est de savoir si, quelque part, cette intervention peut être prise en flagrant délit de contradiction.

« Et comme à côté du merveilleux chrétien, il en est un autre dont on fait grand bruit de nos jours, et qui voudrait bien, s'il était possible, confisquer exclusivement à son profit la dénomination de Surnaturel, nous avons cru nécessaire d'exposer les principes certains par rapport à ces interventions vraies ou fausses des esprits, et d'apprécier une doctrine nouvellement éclose de ces communications, qui se pose tantôt en alliée, tantôt en antagoniste de la doctrine catholique. »

Nous n'ajouterons rien à ces explications de l'auteur. Il n'appartient pas aux *Études de théologie* de faire l'éloge d'un livre publié presque en entier dans ses livraisons. Les lecteurs jugeront.

— *Principes de grammaire arabe*, par J.-B. Glaire (Paris, Duprat, 1861). M. l'abbé Glaire poursuit avec une infatigable constance la publication de ses travaux, fruits d'une longue et laborieuse existence scientifique. Dans la première partie de cette année, voici deux ouvrages importants publiés par l'ancien doyen de la Faculté de théologie. C'est d'abord une grammaire arabe, dédiée, comme le souvenir d'un doux et glorieux enseignement, aux élèves du collége de France et de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Conformément au plan qu'il avait suivi jadis dans sa *Grammaire hébraïque*, et dont M. de Sacy avait loué la clarté (*Journal des Savants*, juin 1832), l'auteur a divisé ces *Principes* en trois parties. La première a pour objet tout ce qui concerne les éléments de la parole et de l'écriture. On saura gré à M. l'abbé Glaire d'avoir ajouté à l'*Exercice de lecture*, qui termine cette première partie, une explication analytique dont le but est de justifier la prononciation de chaque mot par les règles mêmes de la grammaire : « Ce travail, dit l'auteur, ne se trouve dans aucune des nombreuses grammaires arabes que j'ai lues. » C'est une innovation que tous ceux qui commencent l'étude de cet idiome apprécieront.

La seconde partie est consacrée aux diverses espèces de mots, avec l'explication des formes et inflexions qu'elles subissent pour exprimer les genres, nombres, personnes, etc. — La troisième traite de la syntaxe divisée, suivant l'exigence du sujet, en *syntaxe particulière* et en *syntaxe générale*.

Nous regrettons que l'auteur n'ait point adopté certaines dénominations grammaticales introduites par M. de Sacy; en particulier celle

d'*aoriste* à la place de *futur*, pour exprimer la seconde forme du temps, si indéterminée dans la langue arabe. Mais, d'un autre côté, nous regardons comme une ressource très-précieuse le *Traité de la langue arabe considérée selon le système des grammairiens arabes*, dont M. Glaire a enrichi les *Principes*. Si l'on veut acquérir une connaissance approfondie de la langue arabe, on est contraint de recourir, non pas tant aux grammairiens qu'aux écrivains spéciaux, qui ont disserté sur les nuances et les délicatesses grammaticales. Mais pour une étude de ce genre, il faut être au courant des expressions techniques ; et c'est à ce point de vue que ce *Traité*, substantiel et précis, devient une introduction indispensable.

— *La Sainte Bible, selon la Vulgate, traduite en français, avec des notes*, par M. l'abbé J.-B. Glaire. *Nouveau Testament* (Paris, Jouby, 1861). Pendant que les *Principes* s'imprimaient, M. l'abbé Glaire était à Rome, mettant aux pieds du saint Père une traduction française des *Saintes Écritures*. Il en publie aujourd'hui le *Nouveau Testament*, avec des notes qui ont pour but de servir à l'intelligence du texte, ou d'en faire ressortir les principales applications morales. Cette édition, format in-12, paraît avec un décret de la Sacrée-Congrégation. Nous avons donc en France une traduction autorisée du *Nouveau Testament*. Sans doute, dans un travail si difficile, on ne peut manquer de signaler des imperfections ; mais, comme l'observe M. l'abbé Glaire, les diverses fautes que l'on pourra relever dans cette traduction ne sauraient être d'une grande importance, puisque le Saint-Siége n'en a permis la publication qu'après un examen fait par la Sacrée-Congrégation de l'Index.

— *L'Histoire et l'Infaillibilité des papes*, par M. l'abbé Constant (Paris et Lyon, Pélagaud, 1859, 2 vol. in-8°). Que les défenseurs de l'infaillibilité pontificale puissent conclure rigoureusement du fait historique au droit théologique, je n'oserais l'affirmer. Mais il est certain qu'un seul fait trancherait la question en faveur de leurs adversaires. A ces derniers, pour terminer le débat, il suffirait d'avoir surpris l'infaillibilité en défaut une fois seulement dans le cours des dix-huit siècles écoulés. Aussi que n'ont-ils point tenté pour arriver à ce résultat ! Vains efforts : toutes les recherches de la critique ont été infructueuses, et les plus doctes gallicans conviennent aujourd'hui que jamais, en fait, aucun pape n'a imposé l'erreur à l'Eglise par une définition dogmatique.

Mais les objections vingt fois réfutées ne sont point dédaignées par la littérature contemporaine. M. l'abbé Constant a eu l'heureuse idée

de mettre les réponses de la science historique en regard des accusations formulées contre les papes par MM. Guizot, Michelet, Ampère, Henri Martin, etc. C'est assez dire que son ouvrage est composé en vue des besoins de notre temps.

Il eut été à désirer, pour la propagation d'un livre aussi utile, que l'auteur eût cherché à en abaisser le prix. Un simple changement de caractères et quelques légers retranchements, en permettant de réduire les deux volumes en un seul, eussent amené ce résultat. On eût pu, par exemple, discuter en moins de cent vingt-cinq pages la condamnation d'Honorius, dont M. l'abbé Blanc disait si bien en 1851, dans son *Cours d'histoire ecclésiastique* : « Cette controverse n'ayant presque plus rien de son ancienne importance théologique, ne demeurera désormais qu'un simple problème de critique dans l'histoire (t. II, p. 370). » Ne pourrait-on pas étendre la même remarque à la chute du pape Libère, qui, avec le concile de Rimini, n'occupe pas moins de deux cents pages?

Quoi qu'il en soit de ces observations et de la modestie de l'auteur, qui n'a pas eu la prétention de donner sur tous les points le dernier mot de la critique et de la théologie, ces deux volumes abondent en citations pleines d'intérêt. Ils seront lus avec fruit par tous les esprits sincères.

— *L'Apostolat de la prière, sainte ligue des cœurs chrétiens unis au Cœur de Jésus pour obtenir le triomphe de l'Église et le salut des âmes.* Sous ce titre que nous avons tenu à reproduire tout entier, le P. Ramière, dont le nom n'a pas été oublié de nos lecteurs, vient de publier un excellent ouvrage qui, en moins d'un an, a obtenu l'honneur de deux éditions tirées à un nombre considérable d'exemplaires. Le volume s'ouvre par l'approbation de S. E. le Cardinal-Archevêque de Lyon, suivie de celle de Mgr l'évêque du Puy. Ensuite viennent un bref du souverain pontife confirmant de nouveau et enrichissant d'indulgences la sainte œuvre de l'*Apostolat de la prière* ; des lettres on ne peut plus flatteuses et sympathiques de S. E. le cardinal-archevêque de Bordeaux, de Nosseigneurs les évêques de Poitiers, de Nîmes, de Nantes et de Mende, du T.-R. P Général de la Compagnie de Jésus et du P. Gratry, de l'Oratoire. Il serait inutile de rien ajouter à ce concert de louanges. Nous nous bornerons donc ici à transcrire quelques lignes de S. É. le Cardinal Donnet, qui rendent parfaitement notre pensée : « On ne s'attend pas à trouver, dans un simple ouvrage de piété, qui semble n'être que le manuel d'une œuvre locale et particulière, une doctrine si profonde, des vues si larges et si élevées, des

considérations si magnifiques et si exactes, des développements si justes et si intéressants. Vous abordez, dans ce beau livre, les dogmes les plus profonds et les plus sublimes de la religion, *la vie surnaturelle, la grâce, la puissance de l'association dans l'ordre surnaturel, la solidarité chrétienne dans le salut des âmes;* et vous traitez ces graves questions avec une solidité de doctrine, une justesse de raisonnement, une clarté de dialectique, avec une chaleur, une élégance et une limpidité de style que je ne saurais trop louer... »

— Dans notre dernière livraison, nous avons fait l'éloge de l'édition de Suarez, publiée chez Vivès, par M. l'abbé Berton. Et voici que M. l'abbé Berton demande à se défendre devant nos lecteurs. Nous n'aurions pas soupçonné qu'il eût à se défendre devant eux contre nos appréciations ; mais puisqu'il le désire, nous leur ferons connaître ses observations. Notre compte rendu a été dicté par un sentiment qui n'avait rien d'hostile ni même de sévère. Il renfermait quelques critiques ; c'est que dans toute œuvre humaine il y a des imperfections, des défauts : la révision d'un ouvrage colossal, comme est celui de Suarez, devait, moins que bien d'autres, échapper à cette loi ; M. Berton est le premier à le reconnaître et à le rappeler. Si nous n'avions pas fait la part de la critique à côté de sympathiques éloges, notre jugement aurait pu, à bon droit, être suspecté de partialité. Il est vrai qu'en signalant les incorrections sans nombre des premiers volumes, nous n'avons pas averti que la révision de ces volumes n'appartenait pas à M. Berton ; mais, sans la lui attribuer et sans insister sur les mérites divers des deux révisions, nous avons loué celle de M. Berton et demandé un remaniement de l'autre.

On nous fait observer qu'il y a des fautes qui ne sauraient être mises à la charge de l'éditeur, parce qu'elles se produisent dans le livre, tandis qu'elles n'étaient pas dans la copie. C'est une sorte de vérité première en matière de librairie. Mais n'importe, ne fût-ce que d'innocentes virgules qui tombent en route, comme le dit agréablement M. Berton, il faut les relever quand le sens de la phrase est compromis. Qu'il nous soit permis aussi de regretter qu'on n'ait pas cru devoir, dans la présente édition de Suarez, vérifier et corriger les textes de la Sainte Écriture ; nous ne saurions admettre que les citations fautives soient de celles qu'il est bon de conserver comme points de repère qui caractérisent une édition ou la manière d'un auteur. Il n'en est pas de même dans le cas où l'on a à choisir entre deux leçons, comme, par exemple, dans le texte si connu des *Proverbes*, XXIV, 16, que Suarez cite ordinairement ainsi : *Septies in die cadet justus.*

Enfin, nous demandons la permission à notre honorable correspondant d'omettre les citations qu'il joint à sa lettre comme pièces à l'appui. Il croit que nous nous sommes trompé pour plusieurs des incorrections signalées dans notre article; nous lui donnons acte de sa réclamation. Mais, franchement, mettre sous les yeux de nos lecteurs deux pages hérissées de chiffres, de mots guillemetés, soulignés, etc., et que personne à coup sûr ne lira, cela est-il nécessaire? Nous avons dû une première fois produire des textes confrontés; il le fallait pour faire valoir les patientes recherches de l'éditeur; nous répugnons à rentrer dans ces minuties.

D'ailleurs, si nous comprenons bien les observations de M. Berton, elles ont pour but de montrer que dans un travail aussi important que celui qu'il a entrepris, quelques imperfections, fussent-elles constatées, laissent entier le mérite de l'œuvre. Or, telle a été précisément notre conclusion : *Non ego paucis offendar maculis.* (*Études*, n· 10, p. 345.)

— *Portalis, philosophe chrétien*, ou *du véritable Esprit philosophique;* tel est le titre d'un ouvrage récemment publié par un honorable magistrat, M. Frégier, juge au tribunal de première instance d'Alger. Tout le monde connaissait dans Portalis le législateur, l'homme d'Etat; mais qui avait entendu parler du philosophe? Qui se doutait qu'en 1797, retiré à Emskendorff, en Allemagne, où l'avait jeté le flot révolutionnaire, il eût écrit deux volumes sur l'*Usage et l'abus de l'esprit philosophique,* sujet déjà traité, on sait avec quelle supériorité, par le P. Guénard? Cet ouvrage, publié seulement après sa mort, en 1820, fut accueilli avec une froideur qu'il ne méritait pas, selon M. Frégier, et que les circonstances suffisent à expliquer; c'est pour le tirer de cet injuste oubli, c'est pour restituer à Portalis son titre de philosophe chrétien, que l'auteur a pris la plume.

Nous n'avons pas lu le livre de Portalis; mais, parmi les pages citées par M. Frégier, il en est assurément qui révèlent une intelligence élevée, un noble cœur, une âme sincèrement chrétienne. A vrai dire, la partie métaphysique nous semble peu satisfaisante; mais nous avons trouvé partout une excellente morale, fruit de l'expérience et des épreuves de la vie. Sur plusieurs points, le disciple abandonne son maître, et c'est presque toujours avec raison; sur d'autres, il pourrait prêter lui-même le flanc à la critique. Il revendique souvent en termes bien absolus, ce semble, pour un philosophe chrétien, la *liberté*, l'*indépendance de la raison.* D'un autre côté, il réprouve le traditionalisme, et ce n'est pas nous qui lui en ferons un crime; mais alors, pourquoi donc écrire des phrases comme celle-ci : « Pour lui (pour

Portalis)... il existe, contiguës, parallèles, mais non confondues ensemble dans une parfaite identité, deux sphères semblables, mais non égales, d'idées et de choses, la sphère religieuse et chrétienne, et la sphère philosophique ou rationnelle, l'une tournant sur le pivot de la révélation du Calvaire, l'*autre sur celui de la révélation de l'Eden.* » Et M. Frégier ne veut pas que la philosophie soit, suivant le vieil adage, la servante de la théologie. C'est, dit-il, sa *sœur cadette !*

Mais, ce que tous les hommes de goût aimeront à rencontrer dans ce livre, c'est un choix de pensées, je ne dirai pas profondes, mais assez souvent fines et originales, empruntées à Portalis. Ajoutons que l'auteur, bien qu'il n'ait pas lieu de s'expliquer nettement sur ce point, ne paraît nullement imbu de préjugés parlementaires qui ne seraient plus de saison, même dans un ouvrage dédié, comme celui-ci, au président du Sénat.

— *Le saint sacrifice de la Messe exposé historiquement*, par J. Kreuser. Cet ouvrage, approuvé par Mgr. l'évêque de Paderborn, a été traduit de l'allemand en français par M. l'abbé Thierry (Nancy et Langres, 1861, chez Bordes frères). Nous ne dirons pas, comme M. Didron, que M. Kreuser « est le Guillaume Durand de notre époque, mais un Guillaume Durand que recommande une science vraiment prodigieuse. » Nous craindrions de paraître exagérés dans l'éloge. Mais nous pouvons dire que, au point de vue de la controverse protestante, l'ouvrage de M. Kreuser est d'un mérite réel et d'une érudition qui n'est pas à dédaigner. Nous sommes convaincu qu'en Allemagne, où le catholicisme est toujours en présence du protestantisme, l'auteur obtiendra un véritable succès. En France, où cette controverse est moins vivante, peut-être aimera-t-on mieux des ouvrages moins érudits, peut-être, mais plus clairs, plus sobres et mieux digérés. On n'en doit pas moins des remercîments à M. l'abbé Thierry, pour la peine qu'il s'est donnée de traduire un livre, dont les longueurs en certains endroits auraient pu rebuter sa constance.

—*La Vie dans l'homme*, par M. Tissot, professeur de philosophie à la faculté des lettres de Dijon (Paris, V. Masson, 1861). On dispute beaucoup aujourd'hui sur la nature du principe vital. Est-ce l'âme qui meut les organes de la nutrition, de la respiration, etc. ? Est-ce l'organisme qui accomplit mécaniquement les fonctions de la vie matérielle ? Ou bien y a-t-il un troisième principe interposé entre l'un et l'autre. La solution de l'auteur est celle de Stahl. Non-seulement l'âme informe, vivifie le corps, mais c'est elle qui le bâtit; elle n'y vient pas quand l'organisme est suffisamment préparé par la nature; elle préside à sa for-

mation; c'est elle qui dispose et développe le germe. On voit dès lors ce que M. Tissot doit penser de l'âme humaine. Combattant l'opinion des Cartésiens, il fait consister son essence, non dans la pensée, mais dans une activité toujours en exercice, mais qui peut être accompagnée ou non de conscience. Les preuves, si elles ne sont pas toujours convaincantes, sont du moins curieuses; le matérialisme est solidement réfuté, et tout le mouvement qui s'est produit autour de cette question dans l'antiquité comme de nos jours, représenté assez fidèlement.

— *La Magie au dix-neuvième siècle*, par M. Gouguenot des Mousseaux (Paris, Plon, 1861). La magie est à l'ordre du jour, grâce aux esprits, aux médiums et aux tables tournantes. Ceux qui ne croient pas au surnaturel, comme MM. A. Maury, de Gasparin, Figuier, sont en quête d'explications pour tous les phénomènes; d'autres, comme M. Allan Kardu et les rédacteurs de la *Revue spirite*, nous annoncent une révélation nouvelle et une nouvelle religion; MM. de Mirville et des Mousseaux ne voient au contraire partout que des démons, qu'ils s'en vont pourchassant et démasquant à travers toutes ces manifestations mensongères. Si les faits sont vrais (et on ne peut les nier tous), nous ne pouvons être que de l'avis de ces derniers. Nous pensons néanmoins qu'il faut mettre beaucoup de réserve à prononcer sur la réalité et sur le caractère de chacun d'eux.

— *Die Pilgerreise*, von J.-N. Stoeger (Ratisbonne, G.-J. Manz, 1861). *Le Pèlerinage à travers la vie* n'est qu'une exposition allégorique des diverses péripéties qui se succèdent d'ordinaire dans la vie de l'homme, allant du berceau jusqu'à la tombe, au milieu de la lutte des passions, et sans cesse en présence des dangers qui menacent la vertu. En donnant cette forme à un livre ascétique, l'auteur a voulu attirer l'attention des esprits ennemis de la forme didactique, et piquer la curiosité de ceux que les préoccupations du monde empêchent de s'arrêter aux pensées sérieuses de la religion et de la foi. Y a-t-il parfaitement réussi? Nous n'oserions l'affirmer sans restriction; du moins pensons-nous que son livre aura plus de succès en Allemagne qu'en France, parce qu'il nous semble mieux en rapport avec le caractère allemand qu'avec l'esprit et le genre français.

Pour tous les articles non signés,

H. MERTIAN.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

MÉMOIRE

SUR LES

MONUMENTS DU CULTE D'ADONIS

DANS LE TERRITOIRE DE PALÆBYBLOS

(SUITE ET FIN.)

Depuis le mois de novembre de l'année dernière, époque à laquelle le gouvernement envoya M. Renan en Phénicie pour y accomplir une mission archéologique, ce savant a déjà adressé à l'Empereur deux rapports, publiés dans le *Moniteur* (25 et 27 février; 8 et 11 juillet de cette année). Il résulte de l'exposé général de ses recherches, que M. Renan suit à peu près la même ligne d'exploration que le P. Bourquenoud a parcourue plusieurs fois en 1857 et 1858, et que, par une coïncidence, facile d'ailleurs à expliquer, il se rencontre avec notre missionnaire sur plusieurs points de ses découvertes.

Cette heureuse occurrence donnera sans doute aux travaux du P. Bourquenoud tout l'intérêt de l'à-propos; mais en même temps elle est venue nous imposer à nous-même une tâche que nous n'avons pu décliner, après nous être chargé de la publication des manuscrits du P. Bourquenoud, que ses occupations fixent en Allemagne. Dans la prévision du retour prochain de M. Renan, nous devions au nom et à l'honneur de notre laborieux confrère de n'épargner aucun soin pour lui assurer, s'il y avait lieu, la priorité de ses découvertes; et, avec toute la déférence due à la mission scientifique de M. Renan, nous n'avons

point hésité à nous adresser, dans cette vue, à la haute impartialité de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres.

En faisant hommage à l'Académie des deux Mémoires du P. Bourquenoud, publiés dans notre recueil, l'un sur les ruines de Séleucie de Syrie (sept. et déc. 1860), l'autre sur les monuments du culte d'Adonis, nous avons demandé qu'on voulût bien nous autoriser à soumettre les manuscrits du même auteur, dont nous sommes le dépositaire responsable, au sceau de l'Institut et à la signature du secrétaire perpétuel pour en constater les dates.

L'Académie a daigné accéder à notre demande et nous en donner acte par la lettre suivante :

« INSTITUT IMPÉRIAL DE FRANCE.

« ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

« Paris, le 28 septembre 1861.

« Le secrétaire perpétuel de l'Académie.

« Monsieur,

« Je vous prie de transmettre les remercîments de l'Académie au R. P. Bourquenoud pour les deux savants Mémoires qu'il vous a chargé de lui offrir.

« En faisant à l'Académie cet hommage, vous demandez l'autorisation de soumettre à la signature du secrétaire perpétuel d'autres manuscrits du même Père sur les antiquités de la Syrie, afin de leur donner date authentique. L'Académie a consenti à votre demande.

« En conséquence ces manuscrits ont été datés et signés par moi au commencement et à la fin, paraphés au recto de chaque feuillet et marqués du sceau de l'Institut. Ils sont, dès à présent, à votre disposition.

« Agréez, etc.

« Par délégation, H. Wallon. »

Cette lettre garantira les découvertes du P. Bourquenoud, dont les travaux, soumis à la périodicité restreinte de nos *Études*, ne pourront être publiés qu'à de longs intervalles. A. Dutau.

III

LE TOMBEAU D'ADONIS.

Les théogonies antiques se présentent généralement à l'étude sous un double aspect : l'un nous offre des symboles, l'autre des faits. Il est rare de rencontrer, surtout chez les nations primitives, un personnage mythologique qui ne soit à la fois, selon leurs traditions, un personnage historique et un symbole des phénomènes de la nature. Si, en pareille matière, on devait s'en rapporter uniquement à la raison, il paraîtrait logique d'accorder à l'existence du fait la priorité sur son acception symbolique : mais on doit aussi tenir compte du témoignage des auteurs anciens ; et malheureusement les traités qu'ils nous ont laissés sur les religions de l'antiquité sont si obscurs et si discordants, qu'il est à peu près impossible de déterminer, d'après eux, si le symbole est l'interprétation d'un fait antérieur, ou le fait une application concrète, réelle ou fabuleuse, d'une croyance traditionnelle. Je n'ai pas à me prononcer ici sur la valeur respective de ces deux hypothèses. Peut-être un jour me sera-t-il donné d'en faire l'objet d'un travail à part. Mais, quelle que soit l'opinion qu'on embrasse, il demeure constant qu'entre tous les mythes religieux des temps primitifs, le mythe Adonique jouit, peut-être d'une manière plus constante et plus tranchée que tout autre, de ce double caractère. Sans nous occuper du symbolisme qui s'y rattache, nous trouvons que la tradition est unanime à rapporter l'origine de ce culte à la fin tragique du héros, et la mort d'Adonis est regardée, chez tous les peuples qui l'ont adoré, Phéniciens, Égyptiens, Assyriens et Grecs, comme la base historique des honneurs qu'ils lui rendaient. Cette croyance, née de la vérité ou de la fable, a dû nécessairement en produire une autre ; et, parmi toutes ces na-

tions, celles, du moins, qui pouvaient à bon droit en revendiquer la priorité, se seront sans doute aussi fait honneur de posséder le tombeau dans lequel les restes sacrés du dieu attendirent le jour de son retour à la vie.

L'analogie de l'histoire des fables anciennes nous conduirait seule à cette conséquence ordinaire ; mais elle est de plus confirmée par des témoignages positifs. Lucien rapporte qu'une semblable tradition existait chez les Phéniciens : « Quelques Bybliens « affirment, dit-il, qu'Osiris l'Égyptien fut enseveli chez eux, et « que les pleurs et les orgies n'ont point lieu en l'honneur d'A-« donis, mais en l'honneur d'Osiris [1]. » Plutarque, dans son livre *d'Isis et d'Osiris*, raconte la mort de celui-ci d'une manière qui explique l'existence de cette tradition byblienne, et lui donne une force nouvelle. Or, après ce que j'ai dit plus haut de l'identité d'Adonis et d'Osiris, il est à peine nécessaire d'observer que l'opinion dont Lucien nous a conservé le souvenir était un fruit, relativement récent, des rapports de l'Égypte avec la Phénicie, et qu'elle n'était d'ailleurs accréditée qu'auprès de quelques esprits. Aussi le même auteur écrit-il, quelques lignes plus haut, des habitants de Byblos en général : « Ils prétendent que l'histoire « d'Adonis et du sanglier s'est passée dans leur contrée, et que « c'est à cet événement qu'il faut rapporter l'institution des or-« gies, où l'on célèbre la mort d'Adonis par un deuil général, ac-« compagné de grandes lamentations [2]. » Ainsi la croyance universelle des Bybliens était qu'ils possédaient le tombeau dans lequel Adonis, suivant le plus grand nombre et sans doute les plus fidèles aux traditions nationales, et Osiris, suivant quelques-autres, avait été enseveli.

J'élaborais mon interprétation des stèles du Ghiné, lorsque, dans le cours de mes recherches, je tombai sur ces curieux témoignages. Il m'était impossible, en les rapprochant du monu-

[1] *De Deâ Syrâ.*
[2] *Ibid.*

ment que j'étudiais, de ne pas y reconnaître une remarquable coïncidence. Le caveau, creusé sous les sculptures, et qui, comme je l'ai observé au début de ce travail, affecte manifestement les formes d'une chambre sépulcrale; l'ensemble du monument tout entier; ce monticule isolé, si bien choisi par sa situation même, au centre de l'ancienne contrée des Bybliens, pour porter le témoignage le plus authentique et le plus vénérable de leur culte; tous ces rapports ouvrirent bientôt un nouveau champ à mes conjectures, me firent entrevoir une application plus étendue de ma découverte, et me poussèrent à entreprendre de nouvelles recherches. Mes études ultérieures m'amenèrent à constater :

1° Que le mythe d'Adonis devait son origine à la Phénicie, et que ce personnage avait reçu, pour la première fois, les honneurs divins à Byblos l'ancienne.

2° Que cette Byblos primitive, ou Palæbyblos, était située, non loin du Ghiné, aux pieds de Ras-el-Knissé.

3° Enfin, que les noms mêmes des lieux où je me trouvais n'étaient autre chose qu'une traduction mnémonique de la sépulture d'Adonis, et de l'endroit, consacré par sa mort, où son culte avait pris naissance.

Je me crus dès lors en droit de conclure que le monument du Ghiné n'était point un souvenir vulgaire, mais l'antique monument vénéré par les Bybliens, comme le tombeau de leur divinité.

Sur l'exposé de mes différentes sources de démonstration, le lecteur jugera de la vérité de cette assertion et de la valeur de cette découverte.

Les idées que j'ai développées, dans la première partie de ce travail, sur la formation du mythe Adonique, suffiraient, ce me semble, pour prouver tout d'abord son origine phénicienne. J'ajouterai cependant ici à l'autorité des écrivains quelques preuves directes, tirées du nom des personnages qui jouent un rôle dans cette fable.

Dès l'époque où nous voyons apparaître, chez les Grecs, Adonis

et son culte, sa naissance n'est plus un mystère : il est le fruit incestueux de *Cinyras* et de *Myrrha*. La Grèce, si jalouse de justifier ses mœurs licencieuses en mêlant de coupables amours à l'histoire de ses dieux, avait-elle, de son propre génie, surchargé d'un crime cette fable étrangère pour la mettre en harmonie avec son Panthéon immoral, ou bien l'avait-elle recueillie dans cette forme déterminée? C'est ce que je n'entreprends pas d'expliquer. Mais ce qu'il m'importe de constater, c'est que dès lors Cinyras et Myrrha étaient reconnus comme Phéniciens.

La patrie de Cinyras a donné lieu à trois opinions différentes. La première, qui le fait roi d'Assyrie, ne paraît pas pouvoir supporter une discussion sérieuse. La seconde, qui le donne comme roi de Chypre, et la dernière, comme roi de Phénicie, sont l'une et l'autre dans le vrai, c'est-à-dire que Cinyras étendait à la fois son domaine sur l'île et sur le continent. Cinyras figure déjà sous ce titre dans l'*Iliade* :

Δεύτερον αὖ θώρηκα περὶ στήθεσσιν ἔδυνεν, ['Αγαμέμνων]
Τόν ποτέ οἱ Κινύρης δῶκε, ξεινήϊον εἶναι.
Πεύθετο γὰρ Κύπρονδε μέγα κλέος, οὕνεκ' Ἀχαιοὶ
Ἐς Τροίην νήεσσιν ἀναπλεύσεσθαι ἔμελλον·
Τοὔνεκά οἱ τὸν δῶκε, χαριζόμενος βασιλῆϊ. (*Iliad.*, XI, 19-22.)

Or Chypre n'était alors qu'une colonie phénicienne, toujours soumise à la patrie commune. Ses villes principales n'étaient habitées que par des colons envoyés du continent : Καρπάσεια, Κερύνεια, Λήπηθις Φοινίκων, dit Scylax ; *Carpesia, Cerynia et Lapethus sont des villes phéniciennes*[1]. D'après Photius, qui s'appuie sur le témoignage de Théopompe, les soldats d'Agamemnon se seraient emparés de Chypre, après avoir rejeté sur le continent tous les Phéniciens, *avec leur roi Cinyras*, à l'exception des seuls habitants d'Amathonte[2]. Bien plus, suivant Étienne de Byzance,

[1] Cf. Bochart, *Géogr. sacr.*, l. I, c. III.
[2] *Ibid.*

l'île de Chypre devrait son nom à *Cyprus*, fille de Cinyras : Κύπρος, νῆσος μεγάλη ἐν τῷ Παμφυλίῳ κόλπῳ ἀπὸ Κύπρου τῆς θυγατρὸς Κινύρου [1] ; étymologie qui n'a, selon toute vraisemblance, d'autre fondement que l'établissement des colonies phéniciennes sur cette île voisine. Il ne paraît donc pas douteux, d'après cela, que si l'empire de Cinyras s'est étendu jusqu'en Chypre, l'origine et le centre de son royaume n'aient été dans la Phénicie. Ovide lui-même, si éloigné qu'il soit des sources primitives, nous a conservé dans le récit poétique de la naissance d'Adonis des traces visibles de cette tradition. Il dépeint en ces termes la fuite désespérée de Myrrha devant la colère de Cinyras :

> Myrrha fugit, tenebris et cæcæ munere noctis
> Intercepta neci : latosque vagata per agros,
> *Palmiferos Arabas Panchæaque rura* relinquit.
> Perque novem erravit redeuntis cornua lunæ
> Cum tandem terra requievit fessa *Sabæa*.
> (*Métamorph.*, X, 476-480)

On ne voit point ici que le poëte fasse traverser la mer à son héroïne, ce qui serait nécessaire si elle avait dû fuir de Chypre jusque chez les Sabéens. Mais, dès son premier pas, nous la trouvons dans les vastes plaines de l'Arabie. C'est donc, suivant la tradition recueillie par Ovide, dans la Phénicie même que ce triste épisode eut lieu.

Le nom seul de Cinyras n'accuse-t-il pas évidemment une origine phénicienne? D'après Suidas, Hésychius et Eustathe cités par Bochart [2], ce roi de Chypre et de Phénicie eût été en même temps un excellent musicien : Διὸ καὶ, ajoute Suidas, Κινύρας ἐκλήθη παρωνύμως τῇ κινύρᾳ ; « C'est pourquoi on l'appela *Cinyras* du nom de la cithare, dont il jouait merveilleusement. » Quelques-uns même, dont Bochart rapporte l'opinion [3], allaient jusqu'à pré-

[1] Boch., *Géogr. sacr.*, l. c.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, l. II, c. VIII.

tendre qu'il était l'inventeur de cet instrument de musique, trompés sans doute, comme l'a été Suidas, qui, ne voyant dans Cinyras qu'un personnage contemporain du siége de Troie et par conséquent de l'époque grecque, proposait pour étymologie du mot κινύρα(*cithara*) les composants κινεῖν τὰ νεῦρα. Mais l'origine chananéenne du *kinnor* est si manifeste, qu'il est inutile d'accumuler ici les citations à l'appui. Le כנור des Hébreux, כנרא des Chaldéens, n'est autre chose que le κινύρα des Grecs, qui en ont conservé jusqu'à l'accent. L'inventeur de la cithare n'est-il pas nommé dès le chapitre IV de la Genèse : *Et nomen fratris ejus Jubal : ipse fuit pater canentium cithara* כנור. Cependant, ajoute Bochart, l'usage de la cithare était fort différent chez les Grecs et chez les Hébreux. Pour ceux-ci, c'était un instrument de réjouissance, comme on peut s'en convaincre par un coup d'œil jeté sur la concordance ; pour ceux-là, au contraire, un instrument qui ne convenait qu'à l'expression de la douleur et aux jours de deuil. Aussi Hésychius l'appelle-t-il κιθάρα οἰκτρά.

Cette observation, jetée comme en passant par Bochart, n'expliquerait-elle pas l'origine de ce *Cinyras*, que la Fable a donné pour père à Adonis? Ne semble-t-il pas en effet plausible que le *kinnor*, l'instrument de la joie, employé par les Phéniciens pour célébrer la résurrection de ce dieu, ait été considéré comme le principe de cette nouvelle naissance, et ait reçu tout d'abord, dans ces langues imagées, le nom de père d'Adonis ? Ce ne serait pas le seul mythe né de semblables éléments, et plus d'une figure mythologique doit son individualité fabuleuse à un pareil artifice de langage.

Cette opinion trouve une force nouvelle dans l'interprétation du nom de *Myrrha*, qui partage ici avec Cinyras les attributions de cause productrice. Myrrha, en effet, personnification de l'encens d'Arabie :

Stillataque cortice Myrrha
Nomen herile tenet, nullique tacebitur ævo,

ne peut être que le מר des Hébreux. La forme féminine de מר serait מִרָּה *Myrrha* (Conf. Gesen. *Thes*). La forme מָרָה *Morrha*, signifiant *amertume*, existe de fait. Or, de même que la mort d'Adonis était, suivant le symbole caché sous le mythe historique, une condition nécessaire de sa seconde naissance, ainsi considérait-on les lamentations et les pleurs comme un élément indispensable *des Adonies. Myrrha* ou l'*Amertume* eut donc aussi sa part active dans la fabuleuse résurrection, et le père et la mère du dieu ne furent rien autre chose que l'expression figurée de ces deux parties essentielles de son culte.

Enfin, le nom de chacun des autres personnages qui jouent un rôle dans cette fable démontre leur origine phénicienne. J'ai déjà signalé le nom d'*Adonis*, en le rapprochant de l'*Elioun* ou le *Très-Haut* de Sanchoniathon, qui gardent l'un et l'autre la forme, à peine dissimulée, de leurs primitifs chananéens.

Perséphoné ou *Proserpine*, à l'empire de laquelle la mort soumet Adonis, trouve son étymologie naturelle dans le ברת־צפנה (*barat-tséphôna*) des Hébreux, qui signifie la *fille des ténèbres* [1].

Astarté, qui, d'après Cicéron [2], était proprement la Vénus Adonique, est en même temps une personnification de la Lune. Macrobe (*Saturn.* l. III, c. VIII) apporte pour garant de cette opinion un poëte ancien, Philochore, auquel on pourrait ajouter Lucien [3], Hérodien [4], Zonaras [5] et d'autres encore. Il faut entendre par là que la lune appartenait à Vénus pendant les jours de son croissant, et tombait sous l'empire de Proserpine à partir de son déclin. Or l'application symbolique de cet astre à Vénus se trouve précisément exprimée dans le nom phénicien d'*Astarté*, dont l'étymologie doit être cherchée dans l'עשתרות des Hébreux.

[1] Hug, *Untersuch. über den Mythos*, etc., 2e édit., p. 90.
[2] *De Nat. deor.*, l. III.
[3] *De Deâ Syrâ.*
[4] L. V, c. VI.
[5] *In lex.*, p. 319.

Mais on sait qu'en vertu de la loi qui régit la lettre ש, quand elle suit le ת, עשתרות est pour עתשרות; et עתשרות signifie le *temps du commencement*, c'est-à-dire, l'époque où la lune, commençant à reparaître, était de nouveau soumise à Vénus.

Tous les personnages de cette fable proclament donc leur origine phénicienne. Aussi est-ce à Byblos et non pas, par exemple, à Amathonte, que l'Égypte s'adresse, à l'époque où nous voyons Osiris et Adonis se confondre. C'est à Byblos que les restes d'Osiris sont déposés par les flots; près de Byblos qu'Isis, accourant de l'Égypte, vient *s'asseoir en pleurant et demeure plongée dans sa douleur*; à Byblos qu'elle découvre, dans le palais du roi, les dépouilles d'Osiris : et la cité phénicienne célébrait, chaque année, le souvenir de ce tragique événement.

J'ai ajouté que les origines du culte d'Adonis, et par conséquent le mythe historique qui s'y rapporte, devaient être fixés à *Palæbyblos*. Mais, avant de prouver cette assertion, il importe d'écarter une difficulté.

On a vu plus haut que Cinyras, roi de Chypre et de Phénicie, était sous ce titre mentionné dans l'*Iliade*; or c'est vers l'époque de la guerre de Troie que la nouvelle Byblos succéda à l'ancienne. Comment alors rendre raison de l'anachronisme qui reculerait l'épisode principal de la fable jusqu'aux temps de Palæbyblos? La réponse à cette objection est facile pour quiconque est initié aux procédés libres et élastiques par lesquels les Grecs se sont approprié les dieux de l'Orient. Il est indubitable que l'Adonis des Phéniciens, aussi bien que l'Osiris d'Égypte, est antérieur à l'expédition troyenne; d'après cela c'est le chantre de l'*Iliade* qu'il faudrait accuser d'anachronisme. D'ailleurs, je ne serais pas éloigné de penser que ce nom de Cinyras, consacré dans la suite des temps par une divine paternité, n'eût été qu'un titre royal, en quelque sorte héréditaire parmi les princes de Byblos. Les royautés de l'Orient, en particulier, nous donnent plus d'un exemple de ces homonymies. Nous apprenons en effet de Strabon que le roi de Byblos, qui fut mis à mort par Pom-

pée, s'appelait encore Cinyras[1]. On peut donc avec droit conjecturer que ce nom traditionnel, si l'on veut absolument le faire coïncider avec la formation primitive de la fable d'Adonis, appartenait déjà aux rois de l'ancienne Byblos. Mais, quoi qu'il en soit, c'est là qu'il faut placer les origines de la fable elle-même. Nous lisons en effet dans Sanchoniathon que ce fut Saturne qui bâtit la première ville de la Phénicie, du nom de Byblos, et par conséquent la première Byblos ou Palæbyblos : Κρόνος... πρώτην πόλιν κτίζει τὴν ἐπί Φοινίκης Βύϐλον[2]. Or, d'après le même auteur, *Ilus* ou *Saturne*, dont le nom *El* accuse également une origine phénicienne, était le petit-fils d'*Elioun*, c'est-à-dire d'Adonis. Il est probable même que Saturne ne fit que fortifier ou agrandir une cité dont les éléments existaient déjà. Car Sanchoniathon avait dit un peu plus haut, en parlant d'*Elioun* et de *Béryte*, qu'ils habitaient les environs de Byblos : « οἳ καὶ κατῴκουν περὶ Βύϐλον[3]. »

Dès cette époque et dans ce même fragment de théogonie phénicienne, Astarté, la Vénus adonique par excellence, apparaît auprès du fondateur de l'antique Byblos, et lui donne deux enfants, Cupidon et Amour[4]. Aussi Ritter, qui paraît s'appuyer sur l'autorité de Movers, affirme-t-il que lorsque Palæbyblos, qui était la plus ancienne résidence de Saturne et des rois de ce pays, fut transférée à Byblos, le culte d'Adonis émigra avec elle[5]. Je n'insinuerai plus qu'un seul argument dont je me propose, s'il plaît à Dieu, de fournir plus tard une exposition complète. Je démontrerai, dans un travail ultérieur sur l'époque de la fondation de Baalbeck, que la plus ancienne construction de la nouvelle Byblos, c'est-à-dire la citadelle, est peu antérieure à l'époque la plus flo-

[1] *Géog.*, l. XVI.
[2] Euseb., *Prép. évang.*, l. I, c. x.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] Ritter, *Erdkunde von Asien-Byblus.*

rissante du peuple d'Israël. Or, à ce moment, la déesse Astarté était depuis si longtemps connue, que nous lisons, dans la Genèse, le nom d'une ville qui lui était consacrée : עשתרות-קרנים *Astaroth-Carnaïm* (Gen., XIV, 5), *dicta*, ajoute Gesenius, *non aliunde quam ab Astartæ (cornutæ) simulacris, quibus ea urbs abundasse videtur.* Il est donc manifeste que c'est à Palæbyblos qu'appartiennent tous les éléments comme aussi l'initiative du culte d'Adonis; aussi est-ce à cette cité primitive qu'il faut appliquer la tradition byblienne, rapportée par Lucien, et qui revendique la possession sacrée du tombeau d'Adonis. En passant de l'ancienne ville dans les murs de la nouvelle, les Giblites avaient apporté avec eux leurs divinités et leurs traditions. Et, d'ailleurs, la proximité des deux cités justifiait mieux que toute autre raison cette persistance dans l'identité des souvenirs nationaux.

Je ne pense pas qu'on puisse objecter que le nom de Byblos révèle une fondation d'origine grecque. Le fait historique, caché sous le mythe de Sanchoniathon, repousse une semblable opinion; et, au temps où Byblos fut bâtie, le courant de l'émigration allait de l'Orient vers l'Occident, et non pas en sens contraire. D'ailleurs, le nom récent de la cité phénicienne n'est qu'une corruption du nom primitif. Elle s'appelait גבל (*Gebal*), que la forme diminutive arabe جبيل (*Djebaïl*) nous rappelle, malgré son *ghimel* adouci. Les habitants étaient connus sous le nom de *Gibliim* ou *Gibliin* (גבלים, גבלין), d'où les Grecs, jaloux de tout ramener à leur langage, ont formé les mots de *Byblii*, puis de *Byblos.*

Palæbyblos étant reconnue comme la ville où la fable d'Adonis a pris naissance, une nouvelle question se présente : c'est celle de sa situation. J'ai avancé qu'elle avait été bâtie près du Ghiné, aux pieds de Ras-el-Knissé. Il me semble que l'unique procédé qui puisse me conduire à démontrer cette assertion, c'est de faire une étude attentive des lieux, ayant à la main les principaux géographes anciens. Voici quelques extraits de ceux que j'ai pu consulter :

L'*Itinerarium hierosolymitanum*, autorité relativement mo-

derne, place *Alcobile* à douze milles de Béryte (Beyrouth) : or Alcobile ne peut être que l'ancienne Byblos ; car, si l'on voulait ici désigner *El-Gobaïl*, la Byblos actuelle, il y aurait dans la distance indiquée une erreur manifeste.

La table de Peutinger ne cite que le seul *Balbyblos*, entre Berytus et Byblus.

Strabon et Pline sont plus précis : *Post hanc* (la nouvelle Byblos), dit le premier, *est Adonis fluvius et mons Climax, et* ANTIQUA BYBLUS. *Postea Lycus fluvius, et Barutus*, etc.[1]....

Pline, dans sa description des rives maritimes situées aux pieds du Liban, en fixe l'endroit dans l'espace peu étendu qui sépare le Lycus de l'Adonis : *Flumen Lycos*, PALÆBYBLOS, *flumen Adonis*[2]. La distance entre ces deux fleuves est d'environ quatre lieues. Or, dans cet espace, il existe encore trois localités qui portent un nom, ce sont : *Zouq* زوق, *Djouni* جونة et *Barja* برجة. Nul de ces noms ne rappelle celui de Byblos, et cependant le sol ne fournit aucun autre vestige de cité ancienne ou nouvelle, et ne permet pas même de conjecturer qu'on ait pu trouver dans ces limites un autre site opportun pour la fondation d'une ville. Il semble donc qu'on doive s'en tenir à rechercher laquelle de ces trois localités fut Palæbyblos. Outre le témoignage des auteurs, nous pouvons nous aider, dans cette recherche, des principes de l'archéologie. Le tracé d'un port, des puits, des vestiges d'aqueducs, des nécropoles, etc., sont autant de signes indubitables de l'existence d'une ancienne ville.

D'après ces données, il me semble tout d'abord que *Zouq* doit être exclue. Cette localité, la première en remontant de Beyrouth à Byblos, se trouve à une distance assez notable de la mer, pour n'être point considérée comme un site maritime. Encore aujourd'hui, les habitants du village de Zouq n'ont à leur usage d'autre port que celui de Djouni, situé un peu plus en deçà. Or,

[1] *Géogr.*, l. XVI.
[2] *Hist. nat.*, l. V, c. XVII.

lorsque les géographes anciens décrivent les villes de la Syrie maritime, ils ne mentionnent généralement que celles immédiatement placées sur la route du littoral. Aussi Strabon, parlant du site de la nouvelle Byblos, qu'il semble fixer sur une haute colline séparée de la mer par la citadelle primitive et une plaine assez étroite, a-t-il soin de le désigner par ces mots : *Non procul a mari*[1]. D'ailleurs, depuis le Lycus jusqu'à Djouni, le rivage, bordé de rochers, n'offre aucun vestige de travail humain.

Quant à *Djouni* même, j'ai visité ses environs en tous sens, comme ceux de Zouq, et toutes mes excursions n'ont abouti qu'à la découverte d'un tombeau isolé. La plage est basse, ouverte de toutes parts, sans trace d'ouvrages de défense ni de constructions antiques quelconques. Aucune ville n'aurait pu subsister autrefois sur la côte phénicienne, exposée aux dangers de la guerre et de la piraterie, sans être protégée par des fortifications. Les *naouras*, sorte de puits qui servent à arroser les délicieux jardins de Djouni, accusent toutes un genre de construction récente. Nous ne trouvons donc encore ici aucun souvenir de Palæbyblos[2].

Le rivage de Djouni se continue avec cet aspect uniforme jusqu'au torrent de Ghazir, à *Ma'âmeltaïn* (معاملتين). A partir de ce point, des lignes de rochers, venant de l'est, se dirigent vers la mer ; la route romaine en traverse les sinuosités pendant une vingtaine de minutes et vient atteindre *Barja*. Mais à Barja tout change de physionomie et garde des traces visibles d'une cité antique. *Barja* est sur le bord de la mer. Le port, si modeste qu'il paraisse, pouvait suffire à l'époque reculée de Palæbyblos, où les grandes expéditions maritimes n'étaient point connues. Des débris et des

[1] *Géogr.*, l. XVI.

[2] Une tradition ferait remonter l'origine du nom de *Djouni* au prophète Jonas, déposé par le monstre marin sur ce rivage. Cependant il en est une autre qui paraît plus autorisée, et d'après laquelle ce fait miraculeux aurait eu lieu à *Nabi-Younes* نبي يونس, près de *Porphyrion*, au nord de Saïda. Un *wéli* ou sanctuaire musulman, qui s'élève en ce lieu, n'est peut-être que la consécration de cet antique et religieux souvenir.

tronçons de colonnes gisent encore sur le rivage. A peu de distance se trouve un puits : on y descend par un escalier. Il sert aujourd'hui de lieu de halte pour les caravanes, qui viennent s'y désaltérer. A quelques pas de là, on aperçoit, creusés dans le roc vif qui s'élève en pente légère, plusieurs tombeaux : ils paraissent assez bien conservés malgré les décombres dont ils sont remplis. Cependant leur petit nombre, pris isolément, ne fournirait pas peut-être une preuve suffisante. Mais, si nous escaladons une masse de rochers dont le pied sert de lit, dans le temps des pluies, à un petit torrent, nous nous trouverons au milieu de la nécropole de Palæbyblos. Je ne m'arrêterai pas à décrire ici les vingt-six chambres sépulcrales que j'ai étudiées, sur les lieux mêmes, avec le plus grand soin. Je me contenterai de dire qu'elles sont toutes taillées dans le rocher et renferment de nombreux tombeaux.

Ce que je souhaitais vivement de découvrir encore, c'était la trace de l'ancien aqueduc. Suivant la disposition du terrain, la ville devait s'alimenter à la source de Ghazir, et, conséquemment, l'aqueduc suivre, pour la rejoindre, les contours de la montagne de *Fatqa* (فتقة), au nord du torrent de *Ma'âmeltaïn*. La tradition du pays affirme qu'il a existé ; les Arabes m'assurèrent qu'on en trouvait encore des vestiges, et m'invitèrent à aller les reconnaître. Le temps ne me permit pas de le faire.

On me permettra d'ajouter ici à mes observations personnelles les résultats d'une exploration nouvelle que le R. P. Roze a bien voulu entreprendre sur ma demande. Il m'écrit en date du 6 avril 1861 :

« Je suis allé dernièrement à Barja ; et c'est d'après ce que j'ai vu moi-même que je répondrai à vos questions.

« En deçà du port de Barja, il existe, en effet, près de la source de l'escalier, une petite baie qui a dû également servir de port. Nous la visitâmes ensemble le jour où nous allâmes, avec tant de fatigue, à la recherche des nécropoles. Sur la rive, on aperçoit des fondements d'édifices taillés dans le roc. Au delà, les rochers sont

travaillés, sur une longueur d'un bon kilomètre, en une foule de compartiments, dont il ne reste plus que les bases. Ils ne sont séparés les uns des autres que par une pierre d'un décimètre d'épaisseur. Du reste, aucun ordre ne semble avoir présidé à cette disposition et leur niveau varie. Ils communiquent entre eux par une ouverture ronde de $0^{m}.20$ au plus de diamètre ; encore ne se trouve-t-elle pas dans tous. Cet assemblage étrange donne assez naturellement l'idée d'un système de salines. J'observai, dans ce même lieu, des puits creusés dans le roc vif, en forme de jarres, et des restes de chambres, taillées également dans le roc, et où l'on voit encore le trou des poutrelles destinées à supporter les planches des compartiments [1].

« L'étroite vallée des tombeaux n'a pas de nom spécial. Le village qui en est le plus rapproché (à 5′ sud-est) s'appelle *Bouwâr* (بوّار). A une demi-lieue sud-est et à un quart de lieue de la mer se trouve *Safra* (صفرة), et, un quart de lieue plus loin, *Foreisen* (فريسن), toujours en se rapprochant de Beyrouth.

« Il existe encore, dans une autre vallée, près de Safra, une grande quantité de tombeaux ; et, en général, on en rencontre assez fréquemment à partir du midi de Barja, jusqu'au delà de la nécropole du nord, que nous avons étudiée ensemble. »

Voilà, je crois, un ensemble de détails caractéristiques bien suffisant pour démontrer l'existence d'une ville bâtie autrefois sur l'emplacement de Barja. Mais, si l'on rapproche ces vestiges de construction antique des indications topographiques que nous fournissent les géographes, on aura, sur le site de Palæbyblos, tous les éléments de certitude qu'on peut espérer en pareille matière.

Strabon place entre l'Adonis et Palæbyblos le mont Climax :

[1] Ne seraient-ce pas plutôt des pressoirs destinés à la fabrication de l'huile d'olive, comme on en voit à Técué et sur les collines qui dominent le Léontès? La proximité de ces puits peu profonds donne beaucoup de vraisemblance à cette conjecture.

or, au nord de Barja, s'élève justement, comme par échelons, la montagne au sommet de laquelle est Ras-el-Knissé. Aucun autre nom ne saurait mieux lui convenir [1].

De plus, il semble, en lisant le texte de Strabon, qu'il a retrouvé Palæbyblos plus près de l'Adonis que du Lycus ; et c'est aussi la situation de Barja.

Enfin, l'*Itinerarium hierosolymitanum* compte 12 milles d'Alcobile, qui ne peut être que l'ancienne Byblos, jusqu'à Beyrouth. Or le chemin entre Beyrouth et Barja représente à peu près exactement cette distance.

Ces documents suffisent sans doute pour établir mon opinion et me permettre de conclure que, dans l'espace déterminé par les anciens géographes, entre le Lycus et l'Adonis, pour la situation de Palæbyblos, la seule localité de Barja répond aux conditions et porte encore les traces de son existence [2].

Un dernier pas nous reste à faire. La suite de cette étude nous a conduits jusqu'ici à affirmer que, selon toute vraisemblance, c'est Palæbyblos qu'il faut regarder comme la terre natale de la fable d'Adonis et de son épisode fondamental; que par conséquent la possession traditionnelle de son tombeau, mentionnée par Lucien, remonte aux anciens Bybliens, et que c'est eux qui sont désignés par l'antique adage : *Byblii sepulcrorum custodes*. D'après cela ne serait-on pas en droit d'espérer qu'un sol si jaloux de ses

[1] Quelques-uns ont prétendu voir dans le *Climax* de Strabon l'indication d'un défilé étroit et difficile entre l'Adonis et Palæbyblos. Cette interprétation ne tient pas en présence des lieux mêmes, où elle ne saurait trouver aucun fondement.

[2] Si je n'ai point cité Ptolémée parmi tous ces témoignages, c'est que, plaçant Palæbyblos dans l'intérieur des terres, il est seul de son avis, et ne saurait contredire l'autorité de Pline, de Strabon et de la table de Peutinger.

On se demandera peut-être comment Palæbyblos, ou plutôt le village élevé sur ses ruines, a reçu le nom de Barja. Voici peut-être ce qui pourrait l'expliquer. Lorsque je visitai *El-Machenaqat*, les Arabes me dirent qu'un roi du nom de *Barjis* avait régné sur cette ville. *Barja* ne devrait-il pas être rattaché au souvenir de ce prince?

souvenirs primitifs aura conservé, dans quelques noms déformés par le temps, une allusion plus ou moins dissimulée au lieu précisément consacré par la sépulture du dieu? Or une étude attentive des étymologies les plus naturelles et les mieux justifiées, jointe à des preuves de circonstances locales, porte à conclure que le monument du Ghiné ne fut autre chose que le tombeau d'Adonis.

A quelques pas du Ghiné, on foule aux pieds les ruines d'une ville qui fut saccagée à l'époque de l'invasion musulmane. Elle s'appelait et le lieu s'appelle encore *Qab-ᵓal* (قبعل). La seconde syllabe commence par une consonne que je désignerai par un *c* renversé, placé un peu en avant de la voyelle qui en doit être affectée et que les Arabes, aussi bien que les Phéniciens, appellent *Aïn*. De plus, *ᵓAl* et *ᵓElioun*, dans le langage chananéen, sont deux mots identiques, quant à l'origine et à la signification : l'un et l'autre ont le sens de *Très-Haut*. En ajoutant la consonne *r* au mot *Qab*, on aurait donc le composé *Qabr-ᵓal* (قبر عل), qui veut dire *tombeau de Al* ou d'*Elioun*, c'est-à-dire *tombeau d'Adonis*, dans la mythologie plus récente. Que la consonne *r* ne soit pas arbitrairement supposée, c'est ce qui ressort de l'analogie de la langue. Si tenaces que soient les idiomes chananéens de leurs consonnes, on a plus d'un exemple de leur omission ou de leur changement. Pour n'en citer que quelques-uns, le *djib* actuel (جب), est le *djib'on* ancien (גבעון), *Gabaon ;* la terminaison a été négligée et l'*aïn* supprimé. Dans le mot *Djilboun* (جلبون), *Gelboé*, l'*aïn* final de *Gilbo'* (גלבע) a été remplacé par l'*n*. Cette anomalie est même érigée en principe dans certains futurs apocopés de la langue hébraïque [1]. Pour le cas présent, la suppression de l'*r* se trouve encore justifiée, pour ne pas dire exigée, par la difficulté particulière qu'offrirait la prononciation arabe d'un mot tel que *Qabr-ᵓal*. La valeur de ce motif sera bien comprise par tous ceux qui sont versés dans la connaissance de

[1] Gesenius, *Hebr. grammat.*

cette langue; et ce mot lui-même de cinq consonnes se trouverait placé dans une catégorie de termes tout exceptionnelle dans les idiomes chananéens.

D'ailleurs, il ne m'est pas absolument nécessaire de recourir à cette théorie. Il existe, en effet, chez les Arabes de la Syrie, un mot qui n'appartient pas originairement à la langue arabe elle-même et qu'elle a reçu peut-être des anciens Phéniciens : c'est *Qabb* (قبّ). On retrouve sa racine dans plusieurs idiomes congénères ou du moins parmi quelques formes dérivées : en hébreu c'est *Qabab* (קבב), en chaldéen *Qabeb*, en arabe *Qabbab* (قبّب), en syriaque *Maqbo* (ܡܩܒܐ). La signification primitive de ce terme est *creuser*, *voûter*; d'où les Arabes ont fait *Qobbet* (قبّة), *ouvrage voûté*, *sanctuaire* représentant ce genre de construction. Ainsi entendu, le mot *Qabb* entre alors dans la composition de plusieurs noms, servant à désigner certaines localités. *Qab-Elias*[1] est une bourgade de la Célésyrie, où se trouve la grotte dans laquelle se retira le prophète Élie pour échapper au courroux de Jézabel. *Qab-Elias* est le *Sanctuaire d'Élie*, et les musulmans ont cet endroit en grande vénération. — *Qab-ʾît*, situé dans la contrée d'*Akkâr*, est un lieu célèbre par la *sépulture* d'un santon.

Le mot *Qabb* renfermait donc l'idée de *tombeau* ou celle de *sanctuaire*, et, si l'on s'en rapporte à son usage actuel, il avait à la fois l'une et l'autre signification. Ainsi, de quelque manière qu'on l'envisage, *Qab-ʾal* a le sens que je lui ai donné. Qui voudrait rejeter cette interprétation se trouverait en présence d'un mot inintelligible et anormal dans la langue arabe. Nous sommes donc en possession non pas d'un souvenir vague ni d'une trace incertaine, mais d'une autorité précise, pour ainsi dire vivante encore, comme si la tradition, jalouse de se perpétuer, eût voulu, dans un mot qui n'a point péri, écrire aux pieds du monument du Ghiné le secret de son histoire : *Qab-ʾal*, *Tombeau d'Adonis*.

[1] Le second *b* disparaît dans la composition.

Le nom lui-même de *Ghiné* (غنة) confirme encore cette conclusion. El-Ghiné est proprement un petit village, dont les dernières maisons viennent s'appuyer sur le monticule qui porte nos stèles. El-Ghiné n'est pas un mot arabe, et il n'existe dans aucun des dialectes voisins. Mais, si l'on remonte aux langues primitives, on trouve en hébreu *ʾAna* (ענה), qui représente à la fois deux racines. L'une signifie *chanter*, l'autre renferme l'idée de *douleur* et d'*affliction*. Ce double sens se retrouve dans le verbe syriaque *ʾEno* (ܥܢܐ et ܥܢܝܐ) et dans ses dérivés. En arabe *Ghanna* (غنّى) et *Taghanna* (تغنّى) signifient *chanter*, et le substantif *Ghina* (غناء), *chant*. Or ce mot *Ghina*, qui doit se prononcer avec l'*è* ouvert, *Ghinè*, nous ramène précisément à *El-Ghiné*. La légère modification de la dernière voyelle ne peut en aucune manière nuire à l'identité parfaite de ces deux mots, sinon dans leur dernière forme grammaticale, au moins dans leur racine commune. Le nom de ce lieu célèbre, considéré dans sa signification primitive et contemporaine du monument, avait donc été admirablement choisi pour exprimer les divers sentiments de *douleur* et de *joie* que font naître les deux scènes principales du mythe adonique. Ce nom fut sans doute tout d'abord consacré par le concours de peuple que les Adonies devaient réunir à ce berceau du culte en plus grand nombre qu'en aucun autre lieu de la Phénicie; et la célébration annuelle des mêmes lamentations et des mêmes réjouissances, en justifiant le choix qu'on avait fait de cet endroit, contribua à en perpétuer la mémoire [1].

[1] On objectera peut-être que, le sens de *douleur* ne s'étant conservé, en arabe, que dans la racine *ʾAna* عنى, on ne peut prétendre que le verbe *Ghana* répondît en même temps aux deux significations de *dolere* et de *canere*. Cette difficulté disparaît devant les origines de cette langue. Il n'est pas douteux, en effet, que dans le principe *Ghana* et *ʾAna* n'aient été qu'un même mot : nous en avons pour garant la forme du caractère alphabétique, qui est absolument la même, à la différence près d'un point diacritique, certainement d'invention plus récente. Et, quand même on accorderait que le *ghaïn* غ appartient à une époque assez reculée, l'incertitude et la variabilité de son

Si maintenant, nous inspirant de ce souvenir historique, nous jetons du Ghiné les yeux autour de nous, toute la contrée s'anime et prend vie; les détails en apparence les plus insignifiants en reçoivent une physionomie nouvelle, s'expliquent et s'harmonisent avec une telle unité, qu'on ne peut plus douter encore que ce curieux monument ne soit comme la clef et le centre de tout le mythe religieux d'Adonis.

Voici au-dessus de nous, du côté de l'occident, les hauteurs de *Ras-el-Knissé*, qu'on traduirait littéralement par *sommet de l'église*, c'est-à-dire, suivant le génie de la langue arabe, le *sommet où se trouve l'église*. Nos bons Maronites, assez peu scrupuleux sur ce point, donnent le nom d'*église* aux ruines de tous les anciens temples, qu'ils aient été ou non transformés plus tard en églises chrétiennes. On ne trouve plus sur place aucun vestige de l'ancien monument de Ras-el-Knissé. Ses débris, déformés et méconnaissables, ont servi à construire la maison de campagne que le collége maronite de Mar-Abda possède en cet endroit. Cependant, à force de recherches et secondé par la sagacité du P. Roze, je découvris encore quelques pierres de taille intactes dans les environs et dans les fondements du nouvel édifice. Leurs dimensions, leur forme et ce caractère d'un autre temps qui n'échappe point à quiconque a quelque habitude des ruines de la Syrie, me firent reconnaître aussitôt un genre de travail particulier à l'époque des Séleucides. Ras-el-Knissé doit donc son nom à un temple antique, qui, dans un pareil lieu, n'a pu être

usage ne permettraient pas d'en rien conclure. Le même radical et ses dérivés, qui se prononçait avec un *ghaïn* chez les Arabes, n'avait qu'un *aïn* chez les Syriens, dont une tradition ecclésiastique non interrompue nous garantit la pureté primitive de la prononciation. Il y a plus, les Maltais, qu'on s'accorde à reconnaître comme Arabes d'origine, ont abandonné la prononciation du *ghaïn* et du *kha*, pour revenir à celle de l'*aïn* et du *hheth*, qui a moins de dureté. Ainsi, tandis que ces fluctuations défendent de rien conclure contre l'identité primitive des deux consonnes en question, la forme identique du caractère qui les exprime, et surtout la persistance de la langue syriaque dans l'usage d'une seule lettre, se réunissent pour l'établir.

élevé qu'en l'honneur d'Adonis ou de Vénus. Il dominait tout le pays : de Palæbyblos, de Byblos, des villes du littoral et même d'une bonne distance en mer, on pouvait saluer le lieu consacré par le sort tragique et par le culte du dieu principal des Bybliens.

Près de nous encore et au milieu des ruines de *Qab-ʾal*, on trouve les restes d'un autre temple, absolument de la même époque. S'il a été mieux conservé, c'est que peut-être il servit plus tard d'église chrétienne. Le mur d'enceinte est encore debout, mais seulement jusqu'à une hauteur peu considérable. On constate l'existence d'une porte du côté du nord : les entailles destinées à en recevoir les pivots sont encore visibles. La largeur totale de l'édifice est de $10^{m},64$; la longueur de 16,50 [1].

Si, de plus, l'on étend le regard sur le plateau dominé par *Ras-el-Knissé*, on s'aperçoit que tous les ravins qui prennent là leur origine vont se jeter dans la vallée profonde du fleuve Adonis. C'est sans doute en grande partie, comme je l'ai dit, au limon que leurs eaux entraînent au temps des pluies et des tempêtes, que le fleuve doit sa teinte rougeâtre. Rien de plus naturel alors que la tradition légendaire, qui voyait dans ses eaux, descendues des hauteurs où il avait trouvé la mort, le sang même d'Adonis.

Enfin, c'est sur ce plateau, près du Ghiné, que passait la route de Palæbyblos qui conduisait au fameux sanctuaire de Vénus à *Afqa* (Aphaca), situé aux sources de l'Adonis. *Afqa* était aussi célèbre en Syrie que Paphos chez les Grecs. On y accourait de toutes parts. Des prodiges étranges donnaient à ce sanctuaire une éclatante renommée. « Ils se vantent, dit Eusèbe en parlant des païens, que sur une certaine invocation et à un jour donné,

[1] Par un phénomène étrange et peut-être unique, la portion nord de l'édifice se trouve transportée, comme d'une seule pièce, vers l'occident, sans que les rapports du mur septentrional et des deux autres parties qui lui sont contiguës aient été troublés. On ne peut attribuer ce fait qu'à une violente secousse de tremblement de terre.

on voyait à *Afqa* descendre du sommet du Liban un feu brillant comme un astre, qui se précipitait dans le fleuve, et que ce feu était Vénus [1]. »

Lucien lui-même, comme il nous le rapporte [2], alla visiter ce temple fameux, qu'il attribue au roi Cinyras et qu'il fait remonter à une haute antiquité. Il y vint sans doute de la nouvelle Byblos. Mais de la nouvelle comme de l'ancienne Byblos, la route d'Afqa traversait le plateau du Ghiné. J'ai pu retrouver une portion de ce chemin entre la *Montagne de Moïse* et la *Source de Fer* (*Aïn-el-Hhadîd* عين الحديد). Selon toute apparence et d'après les exigences topographiques, cette route suivait le côté méridional du *Djabal-Mouza*, entrait dans la vallée d'Or et venait déboucher sur le plateau, pour descendre par *Fatqa* à Palæbyblos, ou par l'une des arêtes de la montagne jusqu'à l'embouchure de l'Adonis. Ainsi les pèlerins de toute cette contrée qui se rendaient au fameux temple de Vénus, devaient d'abord s'arrêter au Ghiné pour y vénérer le tombeau séculaire où la déesse avait inauguré le culte d'Adonis.

On le voit, tout concourt à établir la vérité de l'interprétation que je propose du monument du Ghiné. Le témoignage des anciens écrivains établit que c'est ici même l'endroit devenu célèbre par le tragique événement de la mort d'Adonis; le sujet des sculptures représente cet épisode ; l'ensemble du monument révèle un tombeau ; le nom des localités en confirme l'existence ; les souvenirs archéologiques de la contrée la justifient et portent encore l'empreinte de la vénération particulière dont les peuples anciens entouraient ce lieu sacré pour eux.

Il ne me reste plus qu'à résumer en finissant les conclusions principales de ce travail :

1° Dix nouvelles stèles, découvertes au Liban, peuvent être ajoutées au trésor déjà si riche des antiquités de la Syrie ;

[1] *Hist. Ecclés.*, l. II.

[2] *De Deâ Syrâ.*

2° Elles se rapportent à la fable d'Adonis et à son culte, tel qu'il se pratiquait sur la terre classique de Byblos. Elles représentent sa lutte, sa mort, la douleur de Vénus, enfin l'apothéose de ce dieu;

3° La fable d'Adonis n'est point d'origine grecque, mais elle a pris naissance chez les Phéniciens, et a subi tout au plus l'influence de la fable égyptienne d'Osiris;

4° Le site de Palæbyblos paraît devoir être fixé à Barja. La nécropole, jusqu'ici inconnue, existe encore;

5° Enfin l'histoire, les ressources de la philologie, l'étude de la contrée et le caractère du monument du Ghiné concourent à établir qu'il n'est autre chose que le tombeau traditionnel d'Adonis.

Je ne présente toutefois cette opinion qu'avec réserve, et je l'abandonne, comme tout le reste de ce Mémoire, au jugement des hommes compétents et mieux autorisés.

ALEXANDRE BOURQUENOUD.

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

ET SA LUTTE CONTRE LE CHRISTIANISME

J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*. — Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*. — Prat, *Histoire de l'éclectisme alexandrin*. — Matter, *Essai sur l'école d'Alexandrie*.

I

Les penseurs sérieux et réfléchis du paganisme avaient compris l'incontestable supériorité que donnaient au christianisme l'unité et la sublimité de sa doctrine, la sainteté de sa morale, le spiritualisme de son culte, sur les contradictions doctrinales du polythéisme et sur le matérialisme des rites païens. Surpris, humiliés surtout, des faciles triomphes remportés par les saints Pères dans leur lutte contre l'ancien système religieux de l'Empire, ils se prirent à rechercher ce qui, dans la religion officielle, avait donné à leurs adversaires les plus heureuses chances de succès. Ils n'eurent pas de peine à le découvrir dans la nature même du paganisme et dans les divisions intestines qui affaiblissaient et déconsidéraient les croyances religieuses, en les livrant à tous les caprices de l'opinion. Voici donc quelle fut leur nouvelle tactique.

Les docteurs chrétiens avaient poursuivi de leurs sarcasmes inexorables, aussi bien que de leur invincible logique, les ori-

gines, les passions, les ridicules des divinités, et les honteuses cérémonies pratiquées en leur honneur. Les philosophes résolurent de relever le paganisme, compromis aux yeux des multitudes, en mettant en défaut le savoir des apologistes chrétiens. Quoique plusieurs de ceux-ci, entre autres saint Justin et Athénagore, eussent, avant leur conversion, étonné les écoles par l'étendue et la profondeur de leurs connaissances, les philosophes les accusèrent de s'être étrangement mépris sur l'essence du paganisme et d'avoir calomnié ses doctrines. Pour rendre plausible cette accusation, ils n'hésitèrent pas à vivifier le brutal et ignoble matérialisme du passé en recourant à l'allégorie et au mythe; les formes grossières et souvent obscènes du culte n'auraient été que des symboles destinés à rendre sensible pour les masses un spiritualisme doctrinal qui, sans ces manifestations extérieures, aurait échappé à leur intelligence. Ce plan des philosophes païens est avoué par les coryphées du rationalisme moderne.

La philosophie comprenait que cette vieille religion de la nature avait fait son temps, qu'elle ne pouvait plus, telle qu'elle était, suffire aux besoins du monde, et qu'il fallait la transformer pour la faire vivre. Aussi la vit-on partout expliquer, élever le dogme, épurer et régénérer le culte[1]..... Elle n'adore les dieux du polythéisme qu'après les avoir transfigurés. Tout change sous sa méthode d'interprétation; et ce qui n'était qu'une religion des sens, devient bientôt une religion de l'esprit[2]. « Comme tous les Alexandrins, dont il était la continuation et le disciple, Julien ne gardait de la vieille mythologie que ses noms et ses cérémonies consacrées, enveloppe poétique propre uniquement à frapper l'imagination et à matérialiser en quelque sorte, dans la pratique de la vie, des idées d'un ordre élevé sur la nature de Dieu et des puissances élémentaires[3]. »

Les saints Pères avaient opposé victorieusement à la diversité

[1] E. Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alexandrie*, t. II, p. 98.
[2] *Ibidem*, p. 95.
[3] J. Simon, *Hist. de l'école d'Alexandrie*, t. II, p. 291.

doctrinale des écoles païennes l'indivisible unité du christianisme. Ils avaient signalé avec ironie l'antagonisme intellectuel qui divisait les sages du paganisme sur les questions les plus intéressantes pour l'humanité. Les philosophes entreprirent une fusion des divers systèmes ; ils rêvèrent la conciliation de toutes les doctrines de l'antiquité dans la communion d'une vaste et imposante synthèse, et résolurent de faire cesser l'inimitié séculaire de l'académie et du péripatétisme, de l'épicuréisme et du Portique. Toutes les doctrines se donnèrent le baiser de paix dans le plus conciliant éclectisme. On se fit des concessions mutuelles : le platonisme surtout consentit, pour le succès de l'union, à se voir mutilé, interpolé, ou capricieusement interprété par les nouveaux philosophes ; et Porphyre « proclama le premier, en termes explicites, cette conséquence de l'éclectisme, que la philosophie, religion universelle, doit planer au-dessus des religions rivales, et les concilier en les transformant dans le sein d'une unité supérieure[1]. » Les éclectiques du dix-neuvième siècle n'ont-ils pas exprimé la même prétention de concilier dans une philosophie transcendantale toutes les croyances religieuses les plus diverses? Mais où aboutit l'éclectisme ? Chez les philosophes alexandrins, il aboutit à la superstition; dans les modernes, il devait conduire à l'indifférentisme religieux[2].

Le paganisme entrait donc désormais en lice contre le christianisme, avec l'appareil formidable d'une coalition philosophique. Le triomphe de la foi fut peut-être moins prompt, mais il fut, sans aucun doute, plus saillant et plus décisif.

Jusqu'alors les philosophes avaient mis à profit les humiliations du Christ pour nier sa divinité et discréditer sa mission. Ils avaient exploité les mystères de ses abaissements et de sa passion pour calomnier sa personne, tourner en dérision sa doctrine, contester et repousser les prétendus prodiges qui avaient rempli

[1] J. Simon, *Hist. de l'école d'Alexandrie*, t. II, p. 83.

[2] *Ib.*, t. II, conclusion. — Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alexandrie*, t. III. Conclusion. — Cousin, *passim*.

son existence. Mais le rang que lui avait acquis dans l'estime, la vénération et l'amour des peuples, le récit de ses miracles et de ses bienfaits, l'admiration de ses vertus, exaltées et popularisées par les apologistes, inspirèrent aux philosophes de cette seconde période de voiler leur haine satirique sous le masque d'un enthousiasme hypocrite pour le fondateur du christianisme. Ils se prirent donc à vanter la pureté de sa morale; ils célébrèrent la profondeur de son génie; ils élevèrent même Jésus-Christ au niveau de leurs maîtres les plus renommés. Porphyre célébra ses vertus et son éminente sagesse; il rapporta même, comme l'affirme saint Augustin, un oracle d'Hécate, où Jésus-Christ était représenté comme un homme très-vertueux et comme un immortel[1]. Mais qu'attendaient-ils de cette manœuvre? Ils espéraient, tout en paraissant rendre justice à Jésus-Christ, pouvoir rejeter la divinité de sa personne et de sa doctrine. Ils comptaient que cette concession faite à l'opinion publique, tous les jours plus favorable au christianisme, entraverait la propagation exclusive du nouveau culte; en même temps que le paganisme, devenu plus rationnel dans ses doctrines et moins absolu dans ses prétentions, serait désormais à l'abri des désertions presque universelles.

Le fait des miracles, revendiqué par le christianisme comme le témoignage le plus sensible et le plus irrécusable de la divinité de son fondateur fascinait les multitudes, et compromettait puissamment l'avenir du paganisme. Que pouvait-il opposer à leur influence? Les philosophes alexandrins eurent recours aux prestiges de la magie et aux jongleries théurgiques. Ils les représentèrent comme inhérentes à la nature même du culte païen, avec l'intention d'enlever au christianisme un privilége qui, dans leur pensée, faisait sa principale force. « Lorsqu'ils eurent environné la mémoire des plus fameux philosophes de la gloire menteuse des

[1] *De Civitate Dei*, l. IX. — J. Simon, *Hist. de l'école d'Alexandrie*, t. II, p. 181.

prodiges, ils prétendirent audacieusement que les miracles ne prouvaient point la divinité de Jésus-Christ, puisqu'ils ne prouvaient point celle des philosophes et des thaumaturges de leur secte. Pythagore, Apollonius et d'autres sages illustres, disaient-ils, ont fait aussi des merveilles; cependant nous ne les regardons pas comme des dieux; des miracles ne donnent donc pas le droit à votre Jésus d'aspirer aux honneurs divins : il peut tout au plus être placé à côté de nos grands hommes et marcher leur égal[1]. »

Ce fut dans cet esprit et pour amener le lecteur à cette conclusion que Philostrate composa la vie d'Apollonius de Thyane, Jamblique, celle de Pythagore, Porphyre, celle de Plotin, et Eunape, celle des principaux philosophes d'Alexandrie. Ces fantastiques romans, dans lesquels la vérité se trouve mêlée aux rêves les plus capricieux et aux fables les plus ridicules, étaient destinés à éclipser, par le luxe de merveilleux attribué à leurs héros, la sublime histoire de l'Évangile. Ce but ressort du fond même de ces écrits, autant que des circonstances au milieu desquelles ils furent composés. Il est de plus expressément attesté par Eusèbe, en divers endroits de son *Histoire ecclésiastique*, et c'est à tort que, pour la vie d'Apollonius de Thyane, Ritter, dans son *Histoire de philosophie chrétienne*, et Matter dans son *Essai sur l'École d'Alexandrie*, ont rejeté son témoignage. M. l'abbé Freppel[2], et avant lui, M. Jules Simon[3], ont démontré que les merveilles attribuées à Apollonius n'étaient qu'une contrefaçon illustrée des miracles de Jésus-Christ, et que par suite il était difficile de ne pas admettre dans Philostrate l'intention d'élever à côté de la grande figure du Christ une personnalité de même genre, mais encore plus merveilleuse.

Les éclectiques alexandrins poursuivirent leur plan avec une intelligence digne d'une meilleure cause. Un fait immense avait

[1] Prat, *Hist. de l'éclectisme alexandrin,* t. I, p. 195.
[2] *Les Apologistes chrétiens au deuxième siècle,* p. 96.
[3] *Histoire de l'école d'Alexandrie,* t. II, p. 189.

frappé leur esprit. Dans toutes les contrées de l'empire, principalement dans celles où l'influence de la prédication était moins entravée par la tyrannie, les doctrines chrétiennes excitaient l'enthousiasme et multipliaient les défections. Lutter contre cet élan était impolitique. N'était-ce pas abdiquer le paganisme et sacrifier son avenir? Ils résolurent donc de s'associer extérieurement, à cet enthousiasme, d'obéir en apparence à cet entraînement et de faire servir leur admiration de commande aux intérêts du polythéisme. Ils louèrent, ils exaltèrent les doctrines professées par les chrétiens, mais en même temps ils affectèrent de les représenter comme des emprunts timides faits à la philosophie de Platon, dont ils se flattaient de posséder seuls le mystère. Le christianisme n'était d'après eux qu'un faible ruisseau découlant de cette source surabondante. Les éclectiques avaient puisé ce mensonge dans les écrits de Celse, et, le prenant pour base de leur jugement sur les docteurs chrétiens, ils leur attribuèrent ce prétendu platonisme, dont les accusèrent plus tard les rancunes du protestantisme. Qu'avait affirmé Celse? Il soutenait, dit Origène, que Moïse s'était inspiré de Platon, bien que celui-ci eût vécu plusieurs siècles après Moïse. Il soutenait de plus que les chrétiens, dans leur théodicée, avaient cru reproduire la doctrine de Platon, mais qu'ils l'avaient mal saisie [1]. Porphyre énumère avec complaisance les ouvrages où, selon lui, Origène puisa son immense savoir : les écrits des philosophes, dit-il, ne quittaient pas ses mains; il vivait dans une communication intime avec Platon [2]. Avant Porphyre, Plotin, dans son enthousiasme pour la sagesse antique, attribuait à cette source tout ce qu'il y avait d'élevé ou de profond dans le christianisme, et traitait le reste de superstition qui ne devait inquiéter que les politiques [3].

[1] Origène, *contra Celsum*, lib. VI.

[2] Eusèbe, *Hist. eccl.*, lib. VI, cap. IV.

[3] J. Simon, *Hist. de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 340. M. J. Simon cite, à

Mosheim[1], Brucker[2], Keil[3], les auteurs de l'*Encyclopédie*, et en général tous les écrivains protestants ou rationalistes qui ont pris à tâche de contester l'origine divine du dogme catholique, ont insisté sur le prétendu platonisme des anciens docteurs. « Les premiers Pères de l'Église, dit M. Vacherot, saint Justin, Athénagore, Théophile, saint Irénée, avaient introduit quelques idées grecques dans la doctrine sainte, mais l'avaient fait sans méthode et sans système. Ces emprunts semblent plutôt des souvenirs d'esprits cultivés qui ont passé des écoles grecques au christianisme, qu'une combinaison savante et profonde d'idées d'origine différente[4]. » Mais les pères Alexandrins, désireux de constituer scientifiquement les doctrines du christianisme, s'inspirèrent de la philosophie profane. « Ils ont le mérite incomparable d'avoir enrichi la théologie chrétienne, de toutes les grandes vérités de la philosophie grecque[5]. » Par eux « le christianisme s'assimile la science des écoles et la convertit en sa propre substance, mais sans trop l'altérer[6]. »

De savants critiques, professant, du reste, des doctrines religieuses, fort diverses, ont repoussé cette imputation avec beaucoup d'érudition et de logique. Nous nous contenterons de citer les recherches de Balthus[7], le témoignage, plus d'une fois renou-

l'appui de son opinion sur Plotin, la vie de ce philosophe par Porphyre, et les *Ennéades*.

[1] *De Turbata per recent. Platon. Eccles. commentatio*, et aussi les notes qu'il a mises à son édition du *Systema intellectuale*, de Cudworth.

[2] *Historia*.

[3] *De Doctoribus veteris eccles. culpa corruptæ per Platonis sententias theologiæ liberandis commentationes*, XXII.

[4] *Hist. critique de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 244.

[5] *Ib.*, p. 290. Voy. aussi 294, 295, 299.

[6] *Ib.*, p. 301.

[7] *Défense des SS. Pères accusés de platonisme*, in-4°. Cet ouvrage a été réimprimé, il y a quelques années, sous ce titre : *Pureté du christianisme*. Il est à désirer que, dans une prochaine édition, on lui restitue son titre primitif.

velé, de M. Jules Simon [1], et les graves discussions de Mœlher [2], de Læmmer [3], de monseigneur Ginoulhac [4], de M. l'abbé Blanc [5] et de M. l'abbé Freppel [6].

Du reste, les saints Pères eux-mêmes, surtout Clément d'Alexandrie [7], Origène [8], et plus tard saint Augustin [9], expliquant la nature des emprunts qu'ils faisaient à la philosophie profane, montrèrent combien l'intégrité du dogme révélé en était indépendante. Dans son bel ouvrage sur Clément d'Alexandrie, M. l'abbé Cognat expose clairement le procédé de ce grand docteur. C'est à peu près celui de tous les Pères de l'Église. « Sans altérer la pureté du dogme catholique, en y mêlant des doctrines contradictoires et hétérogènes, le docteur alexandrin n'a pas fait difficulté d'emprunter aux philosophes, et particulièrement à Platon, qu'il préférait à tous les autres, non-seulement leurs procédés scientifiques, mais encore, comme il le dit lui-même, les fragments de vérité que contenaient leurs écrits, afin de les faire servir à la démonstration des vérités révélées [10]. »

Les apologistes avaient souvent fait rougir le paganisme de la licence de ses mœurs ; ils avaient même constaté l'impuissance radicale de ses doctrines et de son culte pour l'amélioration des individus et des peuples. Déchirant le voile qui dérobait au public la vie privée des philosophes les plus en renom pour l'austérité de leurs maximes, ils dénonçaient Platon, Aristote, Aristippe,

[1] *Hist. de l'école d'Alexandrie,* t. I, p. 310, 317, 337 et *passim.*

La Patrologie ou Histoire littéraire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne, trad. par J. Cohen.

[3] Clementis Alexandrini Λογοι de doctrina, 1855.

[4] *Histoire du dogme catholique,* t. I.

[5] *Cours d'histoire ecclésiast.,* t, I.

[6] *Les Apologistes chrétiens au deuxième siècle.*

[7] *Stromates,* passim; surtout lib. V et VI.

[8] *Epist. ad Gregor. Neoc.* Le saint docteur y traite de l'usage qu'on peut faire de la philosophie grecque dans l'interprétation des saintes lettres, et en général pour la théologie chrétienne.

[9] *De Doctrina christiana.*

[10] *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique,* p. 449.

Zénon, comme ayant déshonoré leur manteau philosophique par les excès de la plus dégradante volupté, et ils leur jetaient à la face cette accablante apostrophe que l'indignation arrachait au païen Simon de Phlionte[1] : Malheureux homme, vous êtes la honte du genre humain et les esclaves de vos passions ! L'héroïque sainteté des Églises naissantes en présence de la corruption universelle, et en quelque sorte légale de l'Empire, faisait ressortir avec éclat la justesse de ces appréciations. Les éclectiques, sans nier ce qu'attestaient les faits publics, posèrent des principes de la moralité la plus sévère ; comme nos éclectiques modernes, ils essayèrent de fonder un code complet de morale en dehors de la révélation chrétienne. Plotin affecta le dégagement des sens, au point de refuser à son corps les soins les plus indispensables ; Porphyre écrivit sur l'abstinence, Jamblique s'imposa des jeûnes, Julien, l'éclectique couronné, pratiqua jusqu'au ridicule le mépris de toute convenance extérieure, et fit louer par ses adulateurs son culte pour la chasteté[2].

Mais l'histoire atteste qu'ils violaient dans les loisirs et le secret de la vie privée les lois rigides de leur enseignement, et que, après s'être drapés avec orgueil sous le manteau de l'Académie ou du Portique, ils ne dédaignaient pas de se faire pratiquement les disciples d'Épicure[3]. Eusèbe, saint Jérôme, saint Augustin, saint Chrysostome, nous ont laissé sur ces philosophes des peintures de mœurs qui contrastent avec l'emphase de leurs discours. Saint Chrysostome, qui avait suivi les leçons des éclectiques de son temps, insiste sur la triste vérité de ces tableaux, attestant qu'il tient toutes ses révélations de témoins irrécusables[4].

Pendant les luttes du philosophisme contre le christianisme,

[1] Phlionte, capitale de la Phiasie, petit état du Péloponèse. (Voyez Bouillet, *Dictionnaire.*) — *Phliasius* ou *Phlyasius*, habitant de Phlionte. (Voyez tous les dictionnaires latins.)

[2] Amm. Marcell, lib. XXII, XXIV, XXV. — Libanius, *Orat. Pan.* — Mamert, *Panég. véter.*, lib. II, c. XIII.

[3] Baronius, *Ann. eccl.*, ann. 234. — Porphyre, *Vie de Plotin*, c. IX et XI.

[4] *De sancto Babylas contra Julianum et Gentiles.*

particulièrement dans cette seconde période, les adversaires ne se prirent guère corps à corps. Par une tactique qui a été imitée de nos jours, les philosophes alexandrins ne répondaient pas aux agressions, se réfugiant contre toutes les attaques dans la commode dignité de leur silence. Du haut de leurs chaires aussi bien que dans leurs écrits, ils se contentaient pour l'ordinaire d'exposer et de développer leur doctrine, tantôt avec cette modération qui séduit les intelligences éclairées, tantôt avec cette emphase qui impose aux esprits superficiels, tantôt avec ces élans passionnés qui entraînent les masses. Cependant, quelques-uns, comme Porphyre et Hiéroclès, y ajoutaient des attaques directes contre le christianisme, attaques d'autant plus dangereuses, qu'elles semblaient basées sur une étude approfondie des dogmes et sur un examen impartial des livres saints.

Quant à leur doctrine, c'était moins un éclectisme véritable qu'une sorte de syncrétisme où l'on ne remarquait pas toute l'incohérence des systèmes gnostiques. Prenant pour point de départ les théories platoniciennes, ils s'efforçaient de fondre ensemble les données fournies par les diverses écoles de la Grèce, les traditions orientales et même le christianisme épuré à leur manière, et à tout cela, ils unissaient les théories mythologiques transformées au moyen de l'allégorie. Par là ils élevaient l'ancienne religion et déprimaient la nouvelle ; ils la déconsidéraient même aux yeux des esprits cultivés, en déclarant que les vérités contenues dans son symbole n'étaient autres que des vérités enseignées par les anciennes écoles, mais dénaturées par d'étroites et fausses interprétations. Ainsi, les systèmes de Pythagore, de Zénon, d'Aristote, de Platon surtout, les vieilles traditions de l'Inde, de la Chaldée, de la Perse, de l'Égypte, les opinions des diverses sectes juives, principalement celles d'Aristobule et de Philon, quelques dogmes défigurés du christianisme, tels sont, avec la mythologie grecque et les pratiques du polythéisme, les éléments nombreux qui devaient entrer dans la composition d'un nouveau système et dont il s'agissait

d'opérer la fusion. Cette fusion amena la théorie éclectique.

Ce qui s'y présente d'abord comme principe de toute existence, c'est la grande et indivisible unité! Elle a produit en second terme l'intelligence, celle-ci en troisième, l'âme, qui n'est que son exercice. Ces trois termes peuvent s'exprimer ainsi : le connu, le connaissant, l'action de connaître. La trinité néoplatonicienne, fondée sur une base toute panthéistique, n'était certainement pas la triade de Platon, qui exprimait plutôt le trithéisme; elle était encore moins la trinité chrétienne, telle que l'avaient déjà si nettement exposée Tertullien, saint Irénée, Athénagore et saint Justin. Entre ces doctrines essentiellement diverses, il n'y avait tout au plus que des analogies verbales[1]. La théodicée plotinienne semble avoir inspiré la théodicée éclectique moderne. « Dieu, a dit autrefois M. Cousin, n'est pas l'abstraction de l'unité absolue, il est tout à la fois Dieu, nature et humanité[2]. Dieu est l'infini, le fini, et le rapport du fini à infini[3]..... »

Tout sort de l'unité; la grande âme produit, comme émanations ou développements d'elle-même, une foule innombrable d'autres âmes, disposées dans un ordre hiérarchique et plus ou moins parfaites, selon qu'elles se rapprochent plus ou moins par leur pureté du premier principe, ou qu'elles s'en éloignent par leur mélange avec la matière; elles ne sont d'ailleurs que les idées, les évolutions de la grande âme. Mais ce rapprochement ou cet éloignement du premier principe est-il le résultat de la fatalité ou le fait du libre arbitre, l'éclectisme alexandrin ne s'exprime pas clairement sur ce point capital, qui doit résoudre la question si importante et si délicate de la moralité des actes; mais de la théorie, on conclut aisément à l'indifférence morale.

Qu'est-ce que la matière dans l'idée des néoplatoniciens? Est-elle une privation absolue[4]? n'est-elle pas comme les ténèbres

[1] J. Simon, *Hist. de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 310.

[2] *Fragments de philosophie.*

[3] *Introduction à l'histoire de la philosophie.*

[4] De Gerando, *Histoire comparée des syst. de philosophie*, t. III, p. 370.

que l'âme aperçoit aux limites de la propre lumière, et qu'elle informe par ses idées[1]? Dans un système où domine le panthéisme, cette notion est nécessairement confuse. La matière n'y est rien de réel, ou elle ne peut être qu'une dérivation et comme un prolongement du monde spirituel. Les fondateurs du néoplatonisme semblent s'être arrêtés à cette dernière explication, qui excluait à la vérité le dualisme professé par quelques écoles grecques, mais qui s'accordait assez avec les doctrines de Pythagore et des religions orientales. Comme tous les anciens philosophes, ils professaient que le monde n'avait ni commencement ni fin. Admettaient-ils pour cela que le monde fût éternel et nécessaire? Nullement. C'était bien, sans doute, la conséquence rigoureuse du panthéisme; mais ils restèrent sur ce point dans le vague. Et ce vague, sans contrarier trop directement leur théorie, n'excluait aucun des systèmes dont ils voulaient à tout prix effectuer la fusion. L'éclectisme moderne a été plus logique ou plus hardi; il a accepté la conséquence du panthéisme et nié, comme une absurdité, la contingence de la création[2].

De l'application de la forme à la matière résulte le corps ou la matière déterminée. Ainsi est constitué le monde physique dont toutes les parties, sans exception, hommes, animaux, plantes, nature brute, sont animées par des âmes particulières, comme le tout l'est par l'âme universelle.

Le monde n'est qu'une apparence ou un symbole; c'est le reflet, la représentation fidèle du monde spirituel. Celui-ci est constitué par l'ensemble des esprits; il est seul réel. Au reste, toutes ces âmes plus ou moins pures, plus ou moins engagées dans la matière, dieux, démons, génies (âmes unies à des corps aériens), âmes des hommes, des animaux, des plantes, des corps inorganiques, ne sont en dernière analyse que la grande âme

[1] *Précis de philosophie*, par les directeurs de Juilly, t. CCI.
[2] Cousin, *Introduction à l'hist. de la philosophie*, 5e leçon.

en divers états. Ainsi le monde physique se résout dans le monde des esprits, et celui-ci dans l'âme universelle. Les âmes particulières en émanent et tendent sans cesse à s'y réunir. Cette réunion est leur destinée, leur éternelle béatitude. Tous les préceptes de la morale n'ont pour but que de favoriser cette tendance. « Aussi, remarque M. de Gerando, est-elle purement ascétique, elle ne comprend que les rapports avec la Divinité; nulle part Platon n'étend ses regards sur les institutions civiles, sur les relations de la vie, sur les institutions de la société[1]. »

L'âme s'épure et s'affranchit par cet effort; elle se dégage de la servitude des sens et s'élève peu à peu vers le monde des esprits. Dans ce mouvement ascensionnel elle est aidée par l'*extase*, faculté naturelle de l'âme bien supérieure à la raison, qui lui donne l'intelligence et le sentiment des choses divines.

Dans ses communications avec la Divinité, l'âme n'a que faire de l'intervention des procédés naturels, elle repousse donc comme inutile tout formalisme dans le culte. Cette doctrine des néo-platoniciens sur la *suffisance* des ressources naturelles de l'âme pour parvenir à sa fin, cette indifférence et ce mépris de toutes formes positives sous lesquelles se manifeste l'idée religieuse, sont ouvertement professées par les éclectiques modernes. Mais il est à remarquer que ce rationalisme, qui fut un des caractères de l'école plotinienne, fut remplacé, dès le temps de Jamblique, par un supernaturalisme dont la théurgie révéla toutes les exagérations, et par un formalisme religieux dont les prêtres païens eux-mêmes raillaient les excentricités.

Telle était en abrégé la doctrine que les philosophes voulurent opposer au christianisme. Toutefois ils ne comptèrent pas sur l'influence intrinsèque de leur système jusqu'à le rendre indépendant de la puissance impériale. Ils eurent, au contraire, une obséquieuse sollicitude à se ménager ses faveurs. Ils flattèrent sa vanité, ils exagérèrent les démonstrations de leur dévoue-

[1] *Histoire comparée des syst. de philosophie,* t. III, p. 385.

ment, et ne rougirent pas d'encenser la tyrannie pour la mettre au service de leurs projets. Leur haine, déguisée sous le voile de la modération, lançait clandestinement contre les chrétiens les traits les plus envenimés. Elle assiégeait la bonne foi des sages empereurs, pactisait avec la cruauté ou les passions des mauvais, et dictait aux uns et aux autres, tantôt sous un prétexte religieux, tantôt sous un prétexte politique, ces édits sanglants dont l'odieux reste empreint comme un honteux stigmate au front de ces empereurs. Dans le drame tragique des persécutions, qui dura plus de trois siècles, les maîtres du monde, leurs gouverneurs, leurs proconsuls, occupent la scène; mais ce sont, plus d'une fois, les philosophes qui, cachés dans les coulisses, inspirent le fanatisme, soufflent la rage, dirigent la sanglante unité de l'action. En abritant leurs intrigues sous l'égide des Césars, les éclectiques donnèrent au philosophisme le pouvoir impérial pour complice, ils en firent par leurs flatteries son exécuteur des hautes œuvres[1].

Nous n'étudierons pas en détail le rôle que jouèrent les philosophes éclectiques dans les persécutions de Dèce, de Valérien, d'Aurélien et surtout de Dioclétien. Cette digression nous mènerait trop loin de notre sujet; mais nous pouvons affirmer, sans crainte d'être démenti par l'histoire, qu'ils furent les plus zélés, sinon les plus apparents instigateurs de toutes ces persécutions; comme les philosophes qui les avaient précédés avaient été les principaux agents des persécutions de Trajan, de Marc-Aurèle et de Septime-Sévère. Ces empereurs n'obéissaient pas, selon l'expression de M. Villemain, à des *routines* de *barbarie* légale[2], mais ils écrivaient leurs édits sous l'inspiration des sophismes et des calomnies popularisées par les lettrés et les juristes[3]. Les

[1] Prat. *Histoire de l'éclectisme alexandrin.*

[2] *De la philosophie stoïque et du christianisme* (tableau de l'éloquence chrétienne au quatrième siècle, p. 73).

[3] Lactance, *de Morte persecutor.*, c XVI. — Peverelli, *Storie delle persecuz.* — Matter, *Hist. univ. de l'Église chrétienne*, c. I — Dom Guéranger, *Vie de sainte Cécile.*

apologies de saint Justin, d'Athénagore et de Tertullien permettent à peine un doute à cet égard. Il est à remarquer que les trois apologies les plus célèbres et les plus hardies, celles où la haine, les sophismes et les calomnies des païens furent dénoncées avec le plus de véhémence et d'indignation, furent écrites sous le règne des Antonins. Elles permettent de juger combien était ardente la persécution, même sous les empereurs, que le stoïcisme avait rendus plus humains. L'avénement de Constantin au trône impérial, sa conversion, sa profession publique du christianisme, la protection qu'il accorda ouvertement à la religion chrétienne, et la répulsion qu'il manifesta pour le paganisme, malgré la réserve que lui commandait une sage discrétion, déconcertèrent l'audace des éclectiques. Ils prirent au sérieux cette conversion que le rationalisme se plaît aujourd'hui à considérer comme l'œuvre de la politique et de l'hypocrisie; aussi, pour ne pas risquer tout d'un coup leur avenir, ils jugèrent prudent de quitter furtivement le théâtre de leurs intrigues. La plupart vinrent abriter leur dépit dans l'enceinte des écoles qu'ils fondèrent alors dans l'Asie Mineure.

Fuyant le grand jour qui leur était devenu contraire, ils demandèrent aux ténèbres de protéger leurs assemblées mystérieuses. L'éclectisme, ainsi transformé en société secrète, ne cessa de comploter sourdement, jusqu'à ce que ses persévérantes machinations relevèrent ses espérances plus brillantes que jamais par l'avénement de Julien.

Il est pourtant une opinion qu'ont cherché à mettre en vogue les organes les plus accrédités du philosophisme moderne, et d'après laquelle la pensée d'attaquer le christianisme ne serait pas entrée d'abord dans les plans de l'éclectisme alexandrin. Elle n'y serait venue qu'accidentellement et par la faute même du christianisme. Écoutons, en effet, M. J. Simon : « La lutte de l'école d'Alexandrie, entreprise, dit-il, par ses disciples, est étrangère aux plus grands génies de l'école, à ceux qui l'ont

fondée et illustrée[1]. » M. Vacherot est encore plus explicite : « Pendant que cette philosophie, dit-il, poursuivait dans la solitude et le silence son rêve d'alliance entre toutes les doctrines de l'antiquité, l'empire était le théâtre de la plus grande révolution que l'histoire ait jamais eu à raconter. Le passé et l'avenir religieux du monde, le polythéisme et le christianisme étaient aux prises. Depuis trois siècles cette lutte avait longtemps agité la vieille société, sans que la philosophie parût s'en émouvoir[2]. Mais enfin le triomphe de la nouvelle religion était proche. Les cris de détresse du polythéisme expirant arrachèrent tout à coup l'école d'Alexandrie à ses travaux de pensée et d'érudition. C'est alors qu'elle confondit sa cause avec celle de la religion menacée, et engagea contre le christianisme une lutte désespérée[3]. »

Il est donc convenu que c'est seulement à Porphyre qu'on doit faire remonter le commencement des hostilités entre la religion chrétienne et l'éclectisme[4]. Et pourquoi l'éclectisme, déjà constitué, s'éleva-t-il contre le christianisme avec tant de vigueur et d'opiniâtreté? Parce que, dans son travail de conciliation, il rencontra l'exclusivisme de la nouvelle religion, qui non-seulement refusait d'entrer dans sa grande synthèse, mais qui ne déguisait pas sa prétention de dominer tous les systèmes[5]. Or, entre le polythéisme qui se laisse transformer et absorber sans la moindre résistance, trop heureux de revivre à ce prix, « et une religion impérieuse et intraitable, qui, loin de se prêter à cette œuvre de conciliation si chère aux Alexandrins, prétend s'établir sur les ruines de toutes les doctrines

[1] *Hist. de l'éclectisme alexandrin*, t. I, préface, p. 1.

[2] On peut voir, d'après notre premier article, la fausseté de cette assertion. (*Études de théol.*, juin 1861.)

[3] *Hist. critique de l'école d'Alexandrie*, t. II, p. 68.

[4] J. Simon, *Hist. de l'éclectisme alexandrin*, t. II, p. 82. — Vacherot, *Hist. critique de l'école d'Alexandrie*, t. II, p. 118.

[5] J. Simon, *ib.*, t. II, p. 234.

religieuses et philosophiques, le choix de la philosophie ne pouvait être douteux; elle dut tendre la main à cette vieille religion au sein de laquelle elle était née, et qui lui donnait asile et protection contre une invasion menaçante; mais en même temps elle dut repousser dans l'ombre l'audacieuse doctrine qui prétendait tout dominer[1]. » Comment cette philosophie, qui avait dépensé tant d'érudition et de science à réconcilier tous les dogmes, à réunir tous les dieux, n'eût-elle pas résisté aux prétentions de cette religion nouvelle qui ne reconnaissait rien en dehors de son dogme et de son Dieu[2]?

A cette appréciation erronée de la position respective du christianisme et de l'école d'Alexandrie, nous n'opposerons ni l'origine historique de cette école, ni le témoignage unanime des écrivains catholiques; après avoir recueilli quelques aveux non suspects, nous céderons aux savants historiens de l'école d'Alexandrie que nous avons cités l'honneur de se réfuter eux-mêmes.

« Le sang des martyrs, dit l'*Encyclopédie*, continuait de fructifier, la religion chrétienne de se répandre malgré les obstacles, et la philosophie de perdre sans cesse de son crédit. Quel parti prirent alors les philosophes? Celui d'introduire le syncrétisme dans la théologie païenne, et de parodier une religion qu'ils ne pouvaient étouffer[3]. »

« Tandis que les empereurs et les proconsuls romains, dit le protestant Mosheim, déployaient contre les chrétiens la terreur des édits et des supplices, les platoniciens, dont nous avons tracé le caractère, faisaient valoir contre eux leur savoir et leur éloquence, en mettant en usage pour leur nuire toutes les ressources de leur art, dans des déclamations oratoires, des écrits pleins de subtilité, et des attaques sourdes et cachées : ces en-

[1] Vacherot, *Hist. critique de l'école d'Alexandrie*, t. II, p. 97.
[2] *Ib.*, p. 98.
[3] Encyclopédie, art. *Éclectisme*.

nemis étaient d'autant plus à craindre qu'ils avaient adopté plusieurs choses de l'Évangile, et qu'ils essayaient avec un air de modération et d'impartialité de concilier le paganisme avec le christianisme[1].»

« Les écoles du Musée, dit M. Vacherot, étaient tombées dans la plus triste impuissance. Nul signe de vie, nul symptôme de transformation n'y annonçait une philosophie nouvelle. L'impulsion vint du dehors. Ce fut le spectacle des grandes écoles religieuses de l'Orient en face des misères de la philosophie grecque; ce fut surtout l'inspiration d'un esprit nouveau qui suscita le néoplatonisme alexandrin[2]. »

Or, sous l'inspiration de cet esprit nouveau, « la philosophie, dit M. J. Simon, ramassa contre l'Église tout ce que l'Église laissait en dehors[3]; » toutes les traditions, tous les arts, tous les systèmes et tous les cultes de l'antiquité furent mis en faisceau et opposés comme un palladium au principe nouveau qui venait mettre fin à tout et construire un autre monde à la place du monde grec et oriental[4]. Il est donc constant, conclurons-nous avec le savant Dallinger[5], que le but de l'éclectisme fut de combattre le christianisme au nom de la raison, au nom de la science, au nom du polythéisme et au nom de la politique.

II

Les défenseurs du christianisme « s'étaient enfin convaincus, dit Mœlher, que la haine des païens et leurs persécutions ne provenaient pas de simples préjugés, ou de malicieuses calomnies, car le temps avait rejeté celles-ci et détruit ceux-là; mais qu'elles

[1] *Hist. de l'Église*, troisième siècle, deuxième partie.
[2] Vacherot, *Hist. critique de l'école d'Alexandrie*, t, II, p. 341.
[3] J. Simon, *Hist. de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 140.
[4] *Ib.*, t. I. p. 96.
[5] *Origines du christianisme.* — Voyez aussi Bergue, *Diction. théologique.* — Prat, *Hist. de l'éclectisme alexandrin.*

avaient leur source dans l'opposition naturelle qui existait entre le paganisme et le christianisme... Ils cessèrent donc d'écrire des apologies et de les présenter aux autorités supérieures; mais en revanche le combat entre les principes des deux religions n'en devint que plus ardent[1]. » Les champions du christianisme se proposèrent généralement un triple but. Dans leurs œuvres herméneutiques ils établirent et développèrent les dogmes par l'interprétation et la concordance des livres saints; dans les ouvrages polémiques contre les hérétiques, et en particulier contre les partisans de la gnose, ils défendirent l'indépendance et la supériorité de la foi contre les prétentions illégitimes de la raison. Nous n'aurons guère à nous occuper que de la troisième classe de leurs ouvrages, c'est-à-dire de leurs écrits polémiques, spécialement dirigés contre le paganisme philosophique. Les auteurs de ces ouvrages n'étaient plus comme dans la période précédente, des docteurs isolés, luttant sous l'unique inspiration de leur foi, de leur zèle et de leur génie. C'étaient des écrivains façonnés à la stratégie doctrinale, étudiant les marches et les contre-marches de leurs adversaires, les perçant de leurs propres armes, les poursuivant systématiquement avec une souveraine intelligence de leur but et une mûre préméditation des moyens adoptés pour l'atteindre. Ils appartenaient à des écoles célèbres, dont quelques-uns d'entre eux étaient les fondateurs, et que tous illustrèrent par la renommée de leur savoir et l'honorable influence de leurs disciples.

Chaque Église un peu importante possédait depuis longtemps une école élémentaire. « Ces institutions, dit Mœhler, furent peu « à peu améliorées et agrandies, et dans le cours du troisième siècle « on y attacha des cours scientifiques partout où cela fut possible « et où on le jugea nécessaire. Alexandrie donna l'exemple avec « un brillant succès. Cette ville était alors le principal siége de la « science et de l'érudition grecque. Alexandrie était donc le lieu

[1] *Patrologie*, t. II, p. 3.

« de réunion des savants, vers lequel la jeunesse avide d'instruc-
« tion gravitait de toutes les provinces de l'Empire. Cet état de
« choses pouvait devenir dangereux au progrès du christianisme
« dans cette ville, ou bien, au contraire, du plus grand avantage,
« si un pareil établissement devenait l'objet d'une louable ému-
« lation. C'est ce qui arriva. On commença par l'enseignement
« du catéchisme pour lequel un établissement existait depuis
« longtemps à Alexandrie; on y joignit d'abord un cours rai-
« sonné de christianisme, et puis, peu à peu, l'enseignement gé-
« néral des sciences philosophiques[1]. »

Saint Grégoire le Thaumaturge nous a laissé, dans son discours apologétique sur Origène, les détails les plus curieux sur la méthode du célèbre directeur de l'école d'Alexandrie, méthode qui paraît avoir été commune à tous les chefs du Didascalée.

A cette école si renommée qui inspira les écoles chrétiennes de Césarée, d'Édesse, de Nisibes, et peut-être même d'Afrique, se rattachent les noms d'Athénagore, de Pantène, de Clément d'Alexandrie, d'Héraclas, d'Origène, de Denys d'Alexandrie, de Parius, de Théognoste, de Sérapion et de Pierre le Martyre, qui enseignèrent depuis l'an 170 jusqu'à l'an 312. Les philosophes chrétiens du Didascalée nous présentent le type des tendances et de la tactique que nous signalerons comme caractéristiques des polémistes chrétiens de cette époque.

Deux causes avaient contraint les premiers Pères de répudier et d'anathématiser en quelque sorte la philosophie ancienne. C'était d'abord l'arrogance de cette philosophie, qui, du temps même de saint Paul, dédaignait les enseignements du christianisme et ses liaisons avec le paganisme. D'ailleurs, en face des splendeurs de la divine doctrine qui leur révélait toute vérité, les demi-lueurs de la philosophie leur paraissaient inutiles et même peu dignes d'occuper un esprit que la grâce avait initié aux mystères évangéliques.

[1] *Patrologie*, t. II, p. 9.

« Qu'avons-nous besoin d'étude curieuse après Jésus-Christ, « disait Tertullien, et quelle recherche peut-il nous rester à faire « après l'Évangile? Il n'y a que les hérésies qui se parent des vains « ornements de la philosophie. Qu'y a-t-il de commun, dit-il en- « core, entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Église, « entre les hérétiques et les chrétiens[1]? » « Les philosophes, dit « saint Irénée, ont eu connaissance de la vérité, ou ils ne l'ont « pas connue : s'ils en ont eu connaissance, c'est donc en vain « que le Christ est descendu dans ce monde; qu'avait-il besoin « de venir enseigner aux hommes ce que les hommes savaient « sans lui? Mais s'ils ne l'ont pas connue comment prétendez- « vous avoir la sublime gnose, vous qui vous glorifiez de penser « comme les philosophes qui ignorent Dieu[2]? »

Cet homme, disaient les païens en parlant de Tatien, ose, en méprisant tous nos plus fameux philosophes, faire profession des dogmes des Barbares[3].

Les persécutions et les continuelles calomnies auxquelles était en butte le christianisme de la part des sectateurs des diverses philosophies permettaient-elles aux Pères apologistes de prendre en considération quelques vérités éparses qu'elles pouvaient avoir de commun avec la doctrine chrétienne? Ils rejetaient donc la philosophie, comme s'ils avaient craint d'y voir l'expression scientifique du paganisme[4]. Avocats d'une religion que les préjugés et les passions attaquent de toute part, ils triomphent en faisant ressortir la beauté et l'unité de la doctrine de Jésus-Christ; par le contraste des erreurs, des contradictions et des variations qui se rencontrent dans les doctrines philosophiques[5].

Saint Justin, après avoir rapporté les opinions des plus célèbres

[1] *De Præscript.*, c. VII, XVIII.
[2] *Adversus Hæreses*, lib. XI, c. XVI, n. 7.
[3] Tatian. *Orat. cont. Græcos.*
[4] Baltus, *Défense des Pères accusés de platonisme*, lib. I, cap. VII; lib. cap. XXII.
[5] Tertull., *Ad Nation.*, l. II, c. II, VII. — *De Præscript.*

philosophes, et en particulier de Platon et d'Aristote, sur les points les plus importants, conclut qu'on ne peut les louer que d'une chose, qui est d'avoir montré évidemment par leurs perpétuelles contradictions qu'ils se sont tous égarés, et qu'ils n'ont rien dit de vrai[1]. Les Pères d'Alexandrie crurent que l'atmosphère syncrétique au sein de laquelle se développait leur célèbre Παιδευτήριον exigeait, pour le triomphe de la foi chrétienne, une tactique plus conciliante. Ils n'élevèrent pas, ainsi qu'on les en a accusés, Platon, ou quelque autre philosophe, au niveau de Jésus-Christ, par une condescendance sacrilége; mais ils posèrent en principe l'accord de la raison et du christianisme, de la science (ἐπιστήμη) et de la foi (πίστις)[2]. De leur harmonie naissait la gnose par excellence ou la foi scientifique (ἐπιστημονικὴ πίστις). Bien éloignés de rejeter la philosophie, ils en exaltèrent la sublimité, et proclamèrent qu'aussi bien que la foi, elle avait une origine divine[3]. Mais où se trouve cette philosophie, et quels rapports doit-elle avoir avec la foi? La cherchera-t-on exclusivement dans Platon, dans Aristote, dans Zénon ou dans Épictète! Non, car tous ont soutenu des erreurs que leurs plus ardents disciples se voient contraints de désavouer; mais, portant au milieu de ces diverses doctrines le flambeau d'un sage discernement, on doit recueillir ce que chacune d'elles peut renfermer de juste et de vrai. Le résultat de ce choix judicieux est la seule philosophie véritable[4]. Toute autre philosophie n'est qu'une altération sacrilége de la vérité, indigne par là même de porter un nom aussi élevé. Mais cette philosophie que Clément d'Alexandrie appelle un don de Dieu peut-elle se concilier avec la foi? Les deux termes ne sont-ils pas essentiellement irréductibles? *Croire*, n'est-ce pas renoncer à *savoir?* Peut-on être à la fois *philosophe* et fidèle? Le célèbre docteur d'Alexandrie ne dira pas comme Celse, et, après

[1] *Cohortatio ad Græc.* — Voir aussi Baltus.
[2] Baltus, ouvrage cité.
[3] Clem. Alex., *Stromat*, l. II, c. IV.
[4] Clem. Alexand., l. I, c. IV, V.

lui, comme Porphyre et Julien, que la foi est la science des sots; il ne dira pas, comme M. Cousin, que la raison est la lumière des lumières; ni enfin, comme M. Vacherot et tous les rationalistes, qu'il est du devoir de la philosophie de tout comprendre et de tout expliquer, et par conséquent de soumettre à sa critique même les vérités révélées[1]. Mais, établissant l'harmonie nécessaire de la foi et de la philosophie à cause de leur commune émanation d'une même source divine, il établit, d'après leur nature même, leur ordre hiérarchique et leur rapport de dépendance. La philosophie ne peut pas être l'ennemie de la foi, elle n'est pas non plus sa rivale; sa gloire, sa dignité, son importance comme sa mission, c'est d'être sa servante : c'est l'esclave Agar au service de la foi personnifiée dans Sara. Si la foi humaine est une anticipation de la science, la foi divine, qui nous met en possession des vérités surnaturelles, est le *criterium* de toute science et de toute philosophie[2].

Origène dit de même, que son sentiment avait toujours été que ce que les philosophes païens disaient de la géométrie, de la musique, de la grammaire, de la rhétorique et de l'astronomie, qu'elles sont les aides et les suivantes de la philosophie; les chrétiens doivent le dire de la philosophie, et en faire le même usage par rapport au christianisme[3]. Cette méthode, qui a été suivie par un grand nombre de saints Pères, et en particulier par saint Augustin dans sa *Cité de Dieu*, attirait autour de la chaire du Didascalée des disciples de toutes les écoles. Elle imposait aux Pères alexandrins la nécessité de se mêler au mouvement intellectuel qui les environnait, et d'étudier à fond les systèmes qui diversifiaient les savantes écoles d'Alexandrie. Ils ne pouvaient, en effet, appliquer avec indépendance, avec autorité et surtout avec succès, le principe de leur sage éclectisme aux différentes doctrines philosophiques professées dans les chaires de

[1] *L. c.*, c. VII et passim.
[2] *Ib.*, l. II, c. IV; l. I, c. V.
[3] *Epist. ad Greg. Nyss.*

cette cité, sans en faire une étude approfondie. Or, à l'époque la plus florissante du Didascalée, quatre écoles surtout se partageaient avec lui le domaine des intelligences; le *Museum*, fondé et entretenu par la munificence des Lagides, était le sanctuaire presque exclusif des philosophies grecques. L'école helléniste juive, fidèle à l'exégèse de Philon, combinait avec les idées grecques, chaldaïques et persanes, l'interprétation allégorique du mosaïsme. Le gnosticisme, au contraire, repoussait presque partout l'élément judaïque et s'efforçait d'édifier tantôt sur le panthéisme, tantôt sur le dualisme, ses bizarres systèmes, où l'orientalisme religieux et le philosophisme grec s'unissaient au christianisme, interprété de la façon la plus étrange et la plus arbitraire. Enfin l'éclectisme, encore dans le travail de la formation, se séparait de toutes les écoles environnantes; car, tout en empruntant à chacune de ces écoles les éléments qui devaient le constituer, il les avait suffisamment transformés pour donner à son système une originalité véritable. Les doctrines professées dans ces diverses écoles formaient ainsi le vaste champ scientifique qu'avaient à parcourir les Pères du Didascalée pour établir victorieusement l'harmonie de la raison et de la foi, la subordination de la philosophie à la révélation chrétienne, et pour faire le juste discernement de la vérité et de l'erreur. Ils le parcoururent avec courage et avec succès. Pantène, l'un des plus illustres chefs du Παιδευτήριον, ou Didascalée, était, suivant le témoignage de saint Jérôme, également versé dans la science des divines Écritures et dans les lettres profanes[1]. Eusèbe fait de Clément d'Alexandrie le portrait suivant : « C'était, dit-il, un homme doué de la connaissance approfondie de toutes choses[2]. C'était un homme très-docte et et très-érudit, qui possédait peut-être plus qu'aucun de ceux qui l'avaient précédé tous les secrets de la littérature grecque[3]. »

[1] Saint Jérôme, *de Scriptorib. Eccles.*,

[2] Eusèbe, *Præparat. Evang.*, lib. II., cap. III.

[3] *Ib.*, cap. VII.

D'après saint Jérôme, nul docteur ne le surpassait en érudition [1].

Origène attachait une haute importance à l'étude des doctrines enseignées dans les diverses écoles philosophiques. Porphyre lui-même a rendu ce témoignage célèbre de l'application d'Origène à l'étude des philosophes profanes : « Il vivait, dit-il, dans un commerce intime avec Platon. Les écrits de Numénius, de Cronius, d'Apollophane, de Longin, de Moderatus, de Nicomaque et des principaux pythagoriciens ne quittaient pas ses mains [2]. » Il regardait cette étude comme le vestibule des sciences divines.

Saint Grégoire le Thaumaturge, que les enseignements de l'illustre docteur avaient détaché du paganisme pendant son exil à Césarée, et qui fut depuis une des gloires de l'Église d'Orient, nous a laissé, dans une harangue adressée à Origène, des détails intéressants sur le plan d'étude que ce grand maître imposait à ses disciples ; nous n'en citerons que quelques fragments nécessaires à notre sujet.

« De quels termes pourrai-je me servir pour expliquer avec combien de prudence et de sagesse il nous faisait lire tous les livres et tous les discours qui parlent de Dieu et des choses divines ; prenant garde surtout que nous ne vinssions à nous tromper sur le point le plus important de tous, je veux dire la connaissance de la première cause. Voici donc la conduite qu'il nous faisait tenir dans l'étude de la philosophie. Il nous ordonnait de lire tous les ouvrages tant des anciens philosophes que des poëtes, sans rejeter aucun de leurs sentiments, parce que nous n'étions pas encore en état d'en bien juger..... Il ne nous permettait de nous attacher à aucune secte particulière, mais il nous les faisait parcourir toutes, voulant que nous fussions instruits de tous les sentiments des Grecs. Pour lui, il marchait devant nous, et nous conduisait comme par la main

[1] Saint Jérôme, *Epist. ad Mag. orat. rom.*

[2] Eusèbe, *Hist. eccl.*, lib. VI, cap. XIX. — Nous n'avons pas à nous arrêter ici à la question de l'Origène chrétien et de l'Origène païen, parce qu'il est certain, par le contexte, que le passage cité se rapporte à un Origène chrétien.

par toutes ces routes difficiles et dangereuses, et, comme il avait une parfaite connaissance de tous les différents dogmes des philosophes, il nous faisait remarquer ce qui s'y trouvait de conforme à la vérité, en même temps qu'il écartait tout ce qu'ils contenaient de faux. C'est ce qu'il avait grand soin de faire, particulièrement dans les matières qui touchent la piété et la religion [1]. »

Celse ayant reproché aux chrétiens les absurdes spéculations de quelques écoles gnostiques, Origène crut que le besoin de la sainte cause exigeait qu'il fît violence à sa modestie. Pour dissiper le prestige produit par la science apparente de Celse, il affecta de développer les systèmes hérétiques avec tout l'appareil d'une vaste érudition. « Je crois, dit-il, devoir exposer ces doctrines avec le plus de soin qu'il me sera possible, afin de ne pas paraître ignorer ce que Celse se vante de savoir; il sera même aisé de se convaincre que nous chrétiens, nous le connaissons plus à fond que lui [2]. » — « Si nous nous sommes étendus sur les opinions des hérétiques, dit-il encore, c'est afin que ceux qui liront cette défense soient bien convaincus que nous n'ignorons pas les sciences dont Celse se glorifie, et dont il se sert pour calomnier les chrétiens qui les ignorent. Je pourrais, en dissertant encore sur ces doctrines, montrer jusqu'à quel point elles me sont familières, mais elles me font horreur. Avides de science comme nous le sommes, nous n'avons pas omis de nous instruire des dogmes de cette hérésie (des ophites) [3]. »

Origène s'était livré avec tant d'assiduité à la lecture des auteurs profanes ou hétérodoxes que, plusieurs en prenant du scandale, il se crut obligé de justifier sa conduite dans une lettre remarquable que nous a conservée Eusèbe dans le sixième livre de son *Histoire ecclésiastique*. — « M'étant, dit-il, appliqué tout « entier à l'instruction des fidèles, comme je vis qu'un grand « nombre d'hérétiques et de gens habiles dans les sciences du

[1] Greg. Neocæs. *Orat. panegyr. ad Origen.*
[2] Orig. *contra Celsum*, lib. VI, n° 30.
[3] *Ibid.*, n° 32.

« paganisme et surtout dans la philosophie, venaient pour m'en-
« tendre, je crus que je devais m'instruire des dogmes de ces
« hérétiques et des sentiments de ces philosophes. Je m'appliquai
« donc à cette étude, à l'exemple de Pantène, qui, avant moi,
« s'était rendu par ce moyen très-utile au salut de plusieurs et
« qui n'avait pas acquis une capacité médiocre dans ce genre
« d'érudition[1]. »

A la profonde connaissance des théories contemporaines que nous venons de constater, s'alliait chez les Pères alexandrins un esprit de modération qui leur interdisait toute expression exagérée contre les systèmes qu'ils combattaient. Cet esprit de modération était commandé par leur méthode même, par leur caractère et par les circonstances personnelles. En effet, ils ne s'adressèrent d'abord qu'à la raison, et leur but, exprimé par Grégoire le Thaumaturge, qui en avait fait l'heureuse expérience[2], était de conduire les intelligences à la révélation chrétienne par la philosophie. Éloignés par principe de toute polémique tumultueuse et passionnée, ils aimaient à donner avec calme et dignité tous leurs sublimes enseignements. « Que les hommes turbulents, disait Clément d'Alexandrie[3], que ceux qui recherchent le bruyant éclat des discours, se rendent dans un autre lieu et à une autre assemblée... Celui qui est épris des charmes de la vérité et qui veut se faire son disciple doit se maintenir dans la paix. Il faut que, se dépouillant du trop grand amour de lui-même et n'obéissant qu'à son amour pour la vérité, il s'avance par l'étude et la démonstration scientifique jusqu'à la connaissance compréhen-

[1] Orig. dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, lib. VI, cap. XIX. — Voy. aussi M. Matter, *Hist. crit. du gnoticisme*, t. I, Introduc., p. 34.

[2] Greg. Neocæs. *Apolog. Orig.* — Saint Jérôme, *de Viris illust.*, cap. LIV, cap. LXV. — Greg. Nyss., *Vita Greg. Neocæs.*

[3] *Stromat.*, lib. VIII, cap. I. Des critiques sérieux comme le Nourry (*Apparatus ad bibliothecam maximam veterum Patrum*), Dœhne (*de Γνώσει Clementis Alexandrini*, etc.), ont élevé des doutes sur l'authenticité de ce huitième livre des *Stromates*; Fabricius (*Bibliotheca græca*, lib. V) et Mœhler (*Patrolog.*, t. II) l'ont établie sur des preuves solides.

sive... C'est en dehors de toute contention qu'il cherche la vérité en interrogeant et répondant avec bonté. »

Tandis que les Pères alexandrins élevaient le Didascalée à la hauteur d'une grande école théologico-philosophique, le *Bruchium*, jusque-là exclusivement destiné à l'enseignement des philosophies grecques[1], devenait insensiblement une chaire de philosophie chrétienne sous la prudente et habile direction d'Ammonius Saccas. Cet homme célèbre, dont tous les partis ont vanté l'érudition[2], traça le premier plan d'éclectisme rationnel. A ses savantes leçons se rencontraient Origène et Plotin, également saisis d'admiration[3]. Son dessein était d'abord de concilier les doctrines de Platon et d'Aristote. Il se proposait, en retranchant leur erreur et en faisant disparaître leur mutuelle contradiction, de réunir en corps de doctrines les vérités admises d'un commun accord par ces deux philosophes. Il s'appropriait ainsi les deux plus célèbres doctrines de l'antiquité grecque dont les directions avaient été si différentes, et, après les avoir épurées, transformées, il les combinait dans l'unité d'une vaste synthèse[4]. Rapprochant ensuite du christianisme ce produit philosophique, il montrait l'harmonie de ces doctrines avec les révélations chrétiennes. Il composa, à cet effet, un livre sur l'*Accord de Jésus et de Moïse* et une *Concordance des évangélistes*[5]. Il ne paraît pas, néanmoins, que ce travail de critique et d'exégèse biblique ait jamais fait partie de son enseignement public. Quelques philosophes de l'époque, en particulier Porphyre et Hiéroclès, copiés par des historiens de date plus récente[6], reniant ou méconnaissant le but

[1] Matter, *Essai sur l'hist. de l'école d'Alexandrie.*

[2] Saint Jérôme, *de Script. eccl.* — Eusèbe, *Hist. eccl.*, lib. VI, cap. xix. — Porphyr. apud Euseb. — Ammian. Marcell., lib. XXII. — Hiéroclès, *de Providentia*, apud Phot. *Biblioth.*, col. 214-261.

[3] Théodoret, *Serm.* 6 de *Providentia Dei.* — Hierocles apud Phot., loco citato.

[4] Prat, *Hist. de l'éclect. alex.*, t. I.

[5] Eusèbe, *Hist. eccl.*, lib. VI, cap. xix. — Saint Jérôme, *Catal.* — D. Ceillier, *Hist. des auteurs eccles.*, t II.

Mosheim, *Hist. eccles.*, deuxième siècle. — Brucker, *Hist. philos.*, t. II,

et le triomphe de sa méthode, ont représenté Ammonius Saccas comme un déserteur de la religion chrétienne. Intéressés à accréditer par le monde leur système naissant, les plotiniens ambitionnèrent pour l'éclectisme alexandrin le patronage d'un nom aussi illustre; et ils ne reculèrent pas devant la calomnie. Mais Eusèbe et, après lui, saint Jérôme, accusèrent devant l'opinion publique la déloyauté criminelle de leur témoignage, et protestèrent contre la prétendue apostasie d'Ammonius, qu'ils revendiquent comme une des gloires du christianisme[1]. Il est à remarquer que ni Porphyre, ni Hiéroclès[2] n'ont attribué à ce célèbre philosophe un seul point de doctrine qui fût en opposition avec l'enseignement orthodoxe. Si Origène et Plotin, qu'on regarde avec raison comme les disciples les plus remarquables d'Ammonius Saccas, et qui bientôt dans leur enseignement adoptèrent une méthode éclectique, plus ou moins conforme à celle de leur maître, se plaisent tous deux à honorer dans le philosophe du *Bruchium* le père de leur système, peut-on conclure de là, qu'il fut le fondateur du néoplatonisme, comme le soutiennent les éclectiques modernes? Pas plus qu'on n'en pourrait inférer qu'il fut le fondateur de l'école origéniste. Encore cette dernière conclusion serait-elle peut-être plus acceptable; car ce qu'on sait de positif sur la doctrine d'Ammonius Saccas est beaucoup plus en harmonie avec les idées d'Origène qu'avec les idées de Plotin.

Pour résoudre, au profit de l'éclectisme alexandrin, les difficultés historiques suscitées par le nom d'Ammonius, l'éclectisme moderne a exploité la distinction de deux personnages contemporains, portant le même nom; celui qui est resté célèbre dans les fastes de la philosophie serait le grand, le profond, le savant

p. 205. — Bayle, *Diction.*, art. *Ammonius Saccas*. — Matter, *Hist. univer. de l'Égl. chrétienne*, t. I, p. 106. — Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alex.*, t. I, p. 342. — J. Simon, *Hist. de l'école d'Alex.*, t. I, p. 206.

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. XIII. — Saint Jérôme, *de Script. eccles.*, cap. LV.

[2] Loco citato.

[3] *De Natura hominis.*

Ammonius Saccas, déserteur de la foi chrétienne et vrai fondateur du néoplatonisme. L'autre serait un auteur chrétien d'une renommée assez médiocre, dont Eusèbe aurait mentionné les ouvrages, entre autres un livre intitulé : *Concordance des évangélistes*[1]. — Qu'il y ait eu à la même époque deux Ammonius, peu importe ; ce qui est certain, c'est qu'Eusèbe soutient contre Porphyre l'orthodoxie d'Ammonius Saccas, maître de Plotin et d'Origène, qu'il lui attribue le livre sur l'*Accord de Moïse et de Jésus* et une *Concordance des évangélistes;* que ces ouvrages sont trop conformes au but et à la méthode adoptée par ce docteur du *Bruchium* pour qu'on puisse sérieusement les lui contester et en faire honneur à un autre[2].

Quelle que fût la renommée du *Bruchium*, elle ne tarda pas néanmoins à être éclipsée par la gloire du Didascalée. L'école de Césarée, fondée par Origène à l'époque de son exil d'Alexandrie, suivit les principes et la méthode du Didascalée, mais elle eut moins d'éclat. Toutefois, à elle revient la gloire d'avoir donné à l'Église et à la philosophie chrétienne saint Grégoire le Thaumaturge, disciple de prédilection du grand Origène, et Eusèbe Pamphile, qu'on a nommé avec raison le Père de l'histoire ecclésiastique.

Nous ne parlerons pas des écoles de Nisibes et d'Édesse, qui ne figurent pas d'une manière saillante dans les luttes du christia-

[1] Vacherot, *Hist. critiq. de l'école d'Alex.*, t. I, p. 342.

[2] Sur la question des deux Ammonius, sur celle de l'apostasie d'Ammonius Saccas, et sur les écrits qu'Eusèbe et saint Jérôme lui attribuent, on peut consulter à l'appui de notre sentiment, outre Eusèbe (*Hist. eccles.*, lib. VI, cap. XIV) et saint Jérôme (*Catal.* 55), Jonsius, *de Script. hist. phil.*, lib. III, cap. I, p. 282. — Valesius, in *Ammian. Marcell.*, XXII, 16. — Sedenus in *Origin. Alexand.*, p. 147. — Heineccius, *Disp. de phil. christ.*, § 19, p. 26-32. — Olearius, *Bibliothec. script. eccles.*, t. I, p. 42. — Dom Ceillier, *Hist. des aut. eccl.*, t. II, p. 544-549. — Cave, *Script. eccl. hist. litt.*, t. I, p. 109-110. — Oudin, *de Script. eccles.*, t. I, col. 227-231. — Basnage, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. XL, p. 167. — Lumper, *Hist. theologiæ crit.*, t. VII, p. 252-297. — Saccarelli, *Hist. eccles.*, t. III, p. 203-209. — Moroni, *Dizion. di erudiz. storico-eccles.* v° *Ammonio.* — Natal. Alex. *Hist. eccles.*, t. IV, p. 29. — Godeau, *Hist. de l'Église*, t. I, p. 451.

nisme contre la philosophie païenne, pendant la période qui nous occupe.

L'école occidentale ou plutôt africaine est spécialement recommandée par Arnobe et Lactance. Elle s'était rencontrée avec l'Orient dans l'appréciation des chances favorables offertes au christianisme par une nouvelle voie de polémique; elle présente quelques caractères distinctifs, révélés par les œuvres de ses deux plus célèbres écrivains. Moins profonde, elle ne raisonne que superficiellement le dogme chrétien, mais, plus instruite des détails absurdes du polythéisme romain, plus indignée de ses turpitudes dont elle avait sous les yeux tout le spectacle, et d'ailleurs naturellement plus impétueuse, elle poursuit, harcèle, confond, humilie et frappe le paganisme sans ménagements.

III

Les premiers apologistes de l'Église durant la période alexandrine avaient jugé dangereux de démêler ce que les systèmes philosophiques des diverses écoles pouvaient avoir de conforme à la vérité, et de ménager, par ces points de contact entre la philosophie et la foi, une alliance qui aurait pu compromettre aux yeux des peuples la divinité de la Religion naissante. Ils avaient préféré rompre ouvertement avec cette sagesse humaine qui s'était prostituée au service de l'idolâtrie, et, par son isolement même, laisser à l'Évangile tout son caractère surnaturel[1]. Ceux qui les suivirent dans la même période recueillirent le fruit de cette

[1] Voir surtout Tertull., *Apol.*, cap. XLVII. — *De Præscript.*, cap. VII. — *Advers. Marc.*, XIX. Il est bon de remarquer que les saints Pères parlent de la philosophie dans son ensemble et comme expression du polythéisme; celle-là est incompatible avec la foi. Ils ne parlent pas des rapports de la raison et de la foi, dont ils admettaient et professaient la parfaite harmonie. Saint Justin, saint Irénée, Athénagore, Tertullien, ne se servent-ils pas continuellement du témoignage de la raison et des procédés philosophiques dans eurs écrits apologétiques et polémiques?

méthode exclusive; mais ils comprirent bientôt que le besoin des temps demandait une manière de faire plus conciliante. La religion chrétienne s'était désormais insinuée dans l'esprit des peuples, revêtue d'un caractère propre qui la distinguait des doctrines humaines enseignées dans les écoles; l'état même d'hostilité dans lequel s'étaient placées vis-à-vis d'elle les diverses écoles philosophiques, rendait plus saisissable l'antipathie doctrinale qui l'avait provoqué. La divine physionomie du christianisme se trouvait par là même beaucoup trop tranchée pour qu'on pût le confondre avec le philosophisme.

Les saints Pères purent donc se montrer moins exclusifs, soumettre à l'examen les théories des anciens sages, démêler par l'analyse ce qu'elles renfermaient de rationnel, et montrer l'accord de la religion chrétienne avec la philosophie, en déterminant leurs rapports. Ce travail d'analyse et de discernement, cette démonstration logique de l'harmonie nécessairement établie par Dieu entre la foi et la raison furent la tâche favorite des auteurs chrétiens qui vécurent à la fin du second siècle, dans le courant du troisième et au commencement du quatrième; ce fut surtout l'œuvre des docteurs alexandrins. Ils s'en acquittèrent avec une supériorité de talent, de calme et de patiente érudition, qui força le paganisme dans les retranchements du philosophisme, où il se croyait inexpugnable, et fit tomber de son front l'auréole scientifique sous laquelle il prétendait perpétuer le règne de ses absurdités et de ses turpitudes.

Ils commencèrent par distinguer deux parties dans les systèmes philosophiques païens : une partie vraie, résultat de l'exercice droit, légitime et naturel de la raison, ou bien fragment de révélation primitive conservé intact par la tradition, et le plus souvent emprunté par les philosophes aux livres inspirés des Hébreux [1]. L'autre partie était fausse, arbitraire ridicule, absurde

[1] Clément d'Alexandrie, *Strom.*, lib. I, cap. xxv, lib. II, cap. v. — Origène, *Contra Cels.*, lib. VI, n° 3 et 4. — Eusèbe, *Præparat. Evang.* — Théodoret,

ou immorale, rédigée et enseignée par les philosophes contre le témoignage même de leur conscience, suivant que l'ordonnaient le caprice ou les traditions des écoles, la politique adulation des préjugés publics, le désir de monopoliser la connaissance de la vérité au profit de leur orgueil, ou de la travestir au profit de leur popularité.

Les défenseurs de la Religion, malgré la modération dont ils s'étaient fait une loi, traitèrent sans pitié cette partie fausse de la philosophie qui n'était que la théologie païenne ; ils l'accablèrent de leurs sarcasmes aussi bien que de leurs raisonnements ; ils mirent en relief avec une victorieuse ironie ses ridicules ; ils dévoilèrent avec indignation les obscénités de son culte et de ses doctrines pratiques; ils couvrirent de leur blâme comme de leur mépris les prétendus sages qui, par timidité ou par flatterie, avaient maintenu et même guidé les peuples dans les honteuses voies du paganisme, et ils s'efforcèrent surtout d'humilier leurs dieux cruels et impurs [1]. Par un éclectisme sage et raisonné, diamétralement opposé à cet éclectisme qui se posait comme leur adversaire, et qui consistait moins à recueillir les vérités éparses qu'à enrôler toutes les haines pour ou contre la vérité chrétienne, les saints Pères demandèrent à chaque système les vérités qu'il avait établies ou conservées. « Quand je parle de philosophie, disait « Clément d'Alexandrie, je n'entends ni celle de Zénon, ni celle « d'Aristote, ni celle de Platon, ni celle d'Épicure, mais tout ce « que leurs écoles ont dit de vrai, tout ce qu'elles ont enseigné de « juste : c'est ce choix que j'appelle *philosophie* [2]. » — « Origène, « dit saint Grégoire le thaumaturge, ne nous permettait pas de « nous attacher à aucune secte particulière, mais il nous les fai-

passim, soutiennent la réalité de cet emprunt. On les soupçonne de l'avoir exagéré

[1] Clément d'Alexand., *Exhort. ad gentes*, lib. II et IV, quorum syllabus : Absurditatem simul ac impietatem mysteriorum Ethnicorum ostendit. — Simulacra quam absurda et turpia sint quibus deos colunt. — Origène, *Contra Cels.*, lib. I. — Lactance, *de Falsa Religione.*

[2] Clément d'Alexand., *Stromat.*, lib. II, cap. VII.

« sait parcourir toutes... Et comme il avait une connaissance de « tous les différents dogmes des philosophes, il nous faisait re- « marquer ce qui s'y trouvait de conforme à la vérité, en même « temps qu'il écartait tout ce qu'ils contenaient de faux[1]. »

Cette partie vraie de la philosophie était, selon les Pères, un don de Dieu aussi bien que la foi[2], et devait être accepté avec autant de zèle que de reconnaissance; elle ne pouvait être en contradiction avec la foi à laquelle Dieu l'avait liée par la communauté d'une céleste origine; mais placée dans un ordre inférieur à l'ordre de la foi, elle ne pouvait légitimement prétendre à se faire sa rivale, encore moins à la dominer; elle devait se contenter de l'honneur d'être sa servante[3]. Dans une dépendance nécessaire de la foi, la philosophie avait pour prérogative et pour office d'introduire les esprits jusqu'à la porte de son sanctuaire, et d'en être, pour ainsi dire, le vestibule. La foi n'humilie pas la raison; elle l'élève, au contraire, en élargissant l'horizon de ses connaissances, en consacrant et en sanctionnant la philosophie. La foi forme le chrétien, non le philosophe; la philosophie forme le savant, non le chrétien; mais l'union de la philosophie et de la foi fait le véritable sage, le sage par excellence, le gnostique chrétien[4].

La philosophie seule vraie, seule digne de ce nom, était donc essentiellement en harmonie avec le christianisme, qui est la plus complète et la plus magnifique révélation de la vérité; et ce n'était qu'en violentant sa nature, qu'en méconnaissant sa dignité et ses droits, que les sophistes païens s'étaient efforcés et s'efforçaient encore de l'attacher à la fortune du paganisme.

Pour rabaisser à des proportions humaines la divine physionomie du fondateur du christianisme, sans froisser trop brutalement l'enthousiasme universel qu'excitaient sa doctrine et ses

[1] Greg. Neocæs. *Orat. Panegyr. ad Origen.*
[2] Clément d'Alexand., *Stromat,* lib. I, cap. v.
[3] *Ibid.,* lib. I, cap. 5; lib. II, cap. XVII.
[4] *Ibid.,* lib. VI, cap. I, cap. X, cap. XVII; lib. I, cap. XIII.

miracles, les éclectiques avaient détaché du grand tableau de l'humanité quelques personnages célèbres; et dans les romans, qui n'étaient que de ridicules parodies de l'Évangile, il les élevaient au niveau de Jésus-Christ[1].

Les saints Pères ne laissèrent pas la foi des simples se prendre aux hypocrites embûches de cette politique; ils posèrent en relief la majestueuse figure de Jésus-Christ illuminée des splendeurs divines des prophéties et des miracles, ils rapprochèrent de cette figure ces prétendus sages que la philosophie osait lui comparer, et, par le fait même de ce rapprochement, ils démontrèrent que le fondateur du christianisme les surpassait de toute la hauteur de sa divinité[2].

Nous avons vu comment les philosophes, humiliés des contradictions que les saints Pères avaient relevées dans les doctrines des représentants les plus autorisés du paganisme, et frappés en même temps de la sublimité des doctrines chrétiennes, avaient travaillé à réunir sous le drapeau de l'éclectisme tous les systèmes païens, et à spiritualiser, par la théorie des mythes et des symboles le matérialisme du culte. Nous avons vu comment ils prétendaient par ce plan, non-seulement convaincre d'erreur grossière leurs adversaires victorieux, mais aussi élever à côté du code doctrinal du christianisme un corps de doctrines plus remarquable encore, moins exclusif et se conciliant avec toutes les grandes écoles du passé. Plotin fit assez peu de polémique, et s'attacha surtout à faire au christianisme cette sorte de concurrence doctrinale. Or les éclectiques, forts de cette unité factice

[1] Celse, apud Origen., *Contra Cels.*, lib. I et II. — Philostrate, *Vie d'Apollonius de Thyane.* — De nos jours, M. Lerminier n'a-t-il pas osé placer Jésus-Christ entre César et Brutus? (*Revue des Deux-Mondes*, t. VII.) Et le trop célèbre auteur de *Spiridion*, après avoir admiré les sublimes enseignements du Sauveur, lesquels, à son avis, ont fait leur temps, n'a-t-il pas déclaré que sa personne sacrée ne dépassait pas les limites de la simple humanité?

[2] Clém. d'Alexand., *Stromat.*, lib. I, cap. XXVI. — Origène, *Contr. Cels.*, lib. VII. — Lactance, *de Vera Religione.*

qu'il venaient de donner au paganisme, se mirent à contester au christianisme l'unité doctrinale qui avait fait jusque-là sa force. Ils jetèrent donc un regard superficiel ou prévenu sur les livres saints, et avec un persiflage qui trahissait la haine, avec une critique pleine d'ironie et de mauvaise foi, ils signalèrent des invraisemblances et des contradictions. Les saints Pères n'eurent pas de peine à repousser cette aggression inattendue. Déployant toutes les ressources de l'érudition, ils firent ressortir le parfait accord des prophètes et des évangélistes, l'harmonie admirable des figures et de la réalité, en un mot la concordance des deux Testaments. Cette phase de la lutte qui mettait les saints Docteurs en face du judaïsme obstiné et du philosophisme païen, donna naissance à ces magnifiques travaux d'herméneutique et d'exégèse, qui ont rendu si célèbre l'école d'Origène. Elle inspira aussi la grande synthèse chrétienne de Lactance, et plus tard les savants ouvrages d'Eusèbe[1], et les éloquentes invectives de saint Cyrille d'Alexandrie contre Julien.

Les éclectiques avaient compris que le paganisme, avec les infamies autorisées par son culte et la honteuse corruption de ses mœurs, ne pouvait lutter longtemps contre la pureté de la morale et du culte chrétien. Ils travaillèrent dont à légitimer par les interprétations d'un mysticisme arbitraire le culte et les cérémonies du paganisme, dans lesquels l'œil *ignorant* et *prévenu* des chrétiens n'avait su voir qu'un cynisme dégradant, et à réformer les institutions païennes en les dotant d'un code moral, comparable à celui du christianisme[2].

Les docteurs chrétiens s'appliquèrent à détruire ce mysticisme de commande que désavouaient également les traditions de l'idolâtrie, la conscience publique et le langage même du monde

[1] Les livres de la *Préparation* et de la *Démonstration évangélique* sont rangés avec raison parmi les plus remarquables que nous ait laissés l'antiquité.

[2] Prat, *Hist. de l'éclect. alex.*, t. I, p. 248.

païen[1]. Ils montrèrent que l'immoralité étant inhérente au culte des dieux, il fallait chercher ailleurs les principes, les modèles et les garanties de l'ordre moral, et que le seul christianisme en était la source. L'intention de dévoiler l'impuissance du paganisme pour la constitution morale de la société se montre avec évidence dans le Pédagogue de Clément d'Alexandrie; dans les Stromates, dans plusieurs passages des livres d'Origène contre Celse.

Enfin les éclectiques avaient essayé de donner à leurs sophismes une apparence d'impartialité qui pût en garantir le succès. Ils avaient affecté la plus stoïque modération comme le caractère non équivoque d'une paisible possession de la vérité. Iamblique, Porphyre surtout sont restés célèbres dans l'histoire par leur fidélité à cette méthode[2]. Les apologistes chrétiens rompirent en l'imitant le charme dangereux de cette modération. Ils en avaient déjà pris l'initiative; ils y persévérèrent, inspirés à la fois par la conscience de son opportunité, aussi bien que par leur propre caractère. Leurs écrits, non moins que la renommée, rendent témoignage au calme et à la modération qui caractérisèrent les Clément d'Alexandrie, les Origène, les Eusèbe de Césarée[3], les Denys d'Alexandrie, et qui les firent parfois soupçonner de condescendance pour les ennemis de la foi chrétienne[4].

[1] Idolâtrie signifie culte d'adoration rendu à l'idole même et non à l'être imaginaire que les éclectiques prétendaient lui faire représenter. (Arnob., *Cont. gentes*, passim.). Ce docteur chrétien, converti du paganisme, a écrit son ouvrage n'étant encore que catéchumène; il insiste avec force sur le sens matériel de l'idolâtrie que ces philosophes cherchaient vainement à dissimuler.

[2] Matter, *Hist. univ. de l'Église chrét.*, t. I, p. 109. — Voir aussi MM. Vacherot et J. Simon, dans leurs *Histoires* souvent citées *de l'école d'Alexandrie*.

[3] On peut voir dans dom Ceillier (*Hist. des aut. eccles.*) les divers témoignages rendus par l'antiquité aux docteurs chrétiens que nous citons.

[4] Clém. d'Alex., *Strom.*, lib. I. Cujus syllabus : Occurrit quorumdam objectioni vituperantium quod tam multa e philosophia desumpta libris suis inserat. — Voy. aussi Baltus, *Défense des saints Pères accusés de platonisme*, lib. I, cap, II.

La philosophie était vaincue. Le triomphe politique du christianisme qui venait de s'asseoir sur le trône ne lui laissait que le choix entre la soumission aux bienfaisantes lois de son rival, ou une conspiration sourde et désespérée qui amènerait sa ruine et son anéantissement. L'orgueil lui dicta ce dernier parti, la fortune sourit à son audace et à ses intrigues, il fut donné au paganisme philosophique de se pavaner ironiquement sur le trône des Césars et de régner un instant sur le monde romain.

E. Desjardins.

L'ÉGLISE ROMAINE

ET

LA GRANDE-BRETAGNE

AVANT LA CONQUÊTE NORMANDE

(DEUXIÈME ARTICLE.)

I

L'Église romaine fut toujours très-tolérante en ce qui tient au culte, aux cérémonies et aux coutumes extérieures. A l'exemple de son divin Fondateur, elle veut, avant tout, la soumission de l'esprit et la droiture du cœur. Partout où elle les trouve, elle se montre facile. Certainement, à l'heure présente, l'Église orientale, dans ses usages et sa liturgie, diffère beaucoup plus de nous que ne firent jamais les Bretons. Et, pourtant, Rome admet pleinement la légitimité du rit grec; elle en approuve journellement l'usage dans un foule d'églises restées fidèles ou revenues à l'unité catholique. Témoin les Bulgares, que le pape Pie IX a récemment admis à sa communion, en leur faisant les concessions les plus larges.

Tel fut l'esprit qui, dès le sixième siècle, anima les Souverains Pontifes. Nous en avons un témoignage illustre dans une lettre de saint Grégoire le Grand à saint Augustin, son missionnaire. Celui-ci avait posé la question suivante : « Puisque la foi est une, pourquoi cette variété de pratiques dans les différentes Églises? Pourquoi dit-on la messe à Rome d'une façon, et en Gaule d'une autre? »

« Votre Fraternité, répond Grégoire, sait la coutume de l'Église romaine; c'est elle, vous ne devez pas l'oublier, qui vous a nourri dans son sein. Au reste, voici mon avis. Parmi les rites que vous avez pu remarquer à Rome, en Gaule ou dans toute autre Église, recueillez soigneusement ceux qui vous semblent les plus agréables au Dieu tout-puissant. Cette collection d'usages, empruntés à différentes sources, vous sera d'un grand secours pour former l'Église naissante des Anglais. Notre maxime doit être, non pas d'aimer les institutions pour les lieux qui les observent, mais plutôt les lieux pour les institutions qui les honorent. Vous ferez donc votre profit de tout ce que chaque Église vous offrira de conforme à la raison, à la foi, à la piété, et de tous ces éléments vous composerez un corps de règles qui passe en coutume chez vos Anglais[1]. »

Qu'on veuille bien le remarquer, il est ici question d'un des points les plus importants du culte catholique : des cérémonies de l'adorable sacrifice. Le saint Pontife se montrant si accommodant en pareille matière, combien plus devait-il l'être pour la forme de la tonsure!

La forme de la tonsure! y avait-il là de quoi faire un schisme? Il est vrai, toutefois, que l'obstination des Celtes à suivre leur ancienne coutume manqua de changer cette bagatelle en affaire sérieuse. Pendant plusieurs siècles, on les vit se raser la tête par devant, en forme de demi-lune. C'est là ce que quelques historiens appellent à faux la tonsure de saint Paul; les Anglais, pour se moquer des Bretons, l'appelaient la tonsure de Simon le Magicien. Quoi qu'il en soit, les moines de la Bretagne préféraient le croissant à la couronne romaine; ils eurent même de nombreux imitateurs dans les Gaules[2]. Cet usage particulier, dont, au reste, aucun document ne fait soupçonner l'origine pré-

[1] S. Gregorii Magni *Opera*, édit. Gallicioli, in-4°, t. VIII, epist., lib. XI, epist. 64, p. 298.

[2] Caval. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, art. *Tonsura*, t. LXXVII.

tendue orientale, attira l'attention des princes Carlovingiens, qui, dans un but à la fois religieux et politique, s'efforçaient de tout ramener à l'unité : de là quelques règlements portés à ce sujet de concert avec les évêques[1]. Jamais, cependant, quoiqu'en puisse dire M. Thierry[2], cette divergence n'alluma la guerre entre les Francs et les Bretons de l'Armorique ; jamais elle ne grandit jusqu'aux proportions du schisme. Au fond, Rome s'inquiétait peu d'une coutume, après tout bien innocente, et ce ne sont pas les papes qui provoquèrent contre elle les ordonnances des empereurs. La question de la tonsure ne fut pas même agitée aux fameuses conférences du *Chêne d'Augustin*, que nous raconterons dans la suite[3].

Il en fut autrement de certains abus qui s'étaient glissés jusque dans l'administration du baptême. On ne sait pas précisément en quoi ils consistaient. S'il fallait en croire Benoît, abbé de Péterbury, les Irlandais auraient employé le lait pour baptiser les enfants des riches[4], abus véritablement étrange, qu'on ne peut imputer qu'à l'ignorance. Au nom de l'Église romaine et de l'Évangile, saint Augustin devait, comme il le fit, en exiger rigoureusement la réforme, et rien ne donne à penser que, sur ce point, il ait rencontré de l'opposition. Un tel baptême était illusoire. Dès qu'ils furent mieux instruits, les Bretons durent baptiser avec de l'eau.

La question du célibat ecclésiastique ne présente pas plus de difficulté. On ne peut douter que de grands désordres n'aient régné dans le clergé de l'île, surtout depuis l'invasion saxonne. Une fois les évêques forcés d'abandonner leurs troupeaux, les liens de la discipline se relâchèrent, et la confusion fut bientôt à son comble.

[1] Dom Bouquet, *Scriptores rerum gallicarum*, t. VI, p. 514. *Diplomata Ludovici Pii.*
[2] *Hist. de la Conq.*, p. 52.
[3] Ven. Beda, *Hist. eccles. gent. angl.*, lib. II, cap. II.
[4] Carpentier, *Supplem. ad Glossar. Ducang.*, t. I, p. 30.

Nous aurons tout à l'heure occasion de citer à ce sujet un témoin non suspect, Gildas, saint abbé breton, réfugié dans l'Armorique. On verra combien M. Thierry est fondé à dire que ces malheureux insulaires « étaient peut-être les chrétiens les plus fervents du monde[1]. » M. Michelet, au contraire, nous trace un tableau repoussant de leurs mœurs[2], et cette fois l'histoire est d'accord avec lui. Faiblesses, honteuses, sans doute, mais que les Bretons ne songèrent même pas à justifier! Encore ici, nul vestige de schisme.

Quant à la célébration de la Pâque, remarquons, avant tout, que l'usage celtique était loin d'être conforme à l'usage grec[3]. Les Grecs d'Asie célébraient invariablement la grande fête des chrétiens le quatorzième jour de la lune de mars, que ce fût un dimanche ou non, et tel est l'usage, qui, proscrit par les papes comme entaché de judaïsme, donna naissance à la secte des Quartodécimans. Fidèles pour tout le reste à la pratique latine, les Bretons s'en écartaient seulement quand le quatorzième jour de la lune de mars tombait un dimanche; dans cette occurrence, ils faisaient ce jour-là même la solennité de la Résurrection, au lieu d'attendre le dimanche suivant. Que cet usage vînt d'Orient, c'est une supposition gratuite de nos adversaires. Les Bretons ne prétendaient qu'une chose : maintenir chez eux la pratique suivie, disaient-ils, dans tout l'Occident et même à Rome, avant la querelle des Quartodécimans. Saint Augustin voulut leur faire adopter sur ce point les prescriptions pontificales, déjà manifestement reçues par l'Église universelle : il ne paraît pas qu'on lui ait obéi. Rome n'insista point, et, laissant reposer ses foudres spirituelles, elle eut recours aux prières, à de maternelles invitations, à une infatigable longanimité. Cette conduite lui réussit à merveille. En traitant les Bretons comme

[1] *Hist. de la Conq.*, t. I, p. 50.

[2] *Hist. de France*. t. I, p. 254.

[3] M. l'abbé Blanc, *Hist. de l'Église, Précis historique*, t. II, leçon ci, p. 301 (note). — Cf. Cav. Moroni, *Dizionario*, etc., art. *Pasqua*.

des enfants peu dociles, mais au fond généreux et fidèles, l'Église romaine les retint pour jamais dans sa communion, sans contrarier violemment leurs habitudes séculaires, sans brusquer leur génie. Peu à peu le contact avec l'Église anglo-saxonne effaça ces regrettables divergences, et, avant le milieu du huitième siècle, Bède, en terminant son histoire, put entrevoir dans un avenir prochain le triomphe définitif du calendrier orthodoxe[1]. Le monastère d'Iona lui-même, ce dernier boulevard de l'esprit celtique, avait fini par célébrer la Pâque avec le reste de la chrétienté.

De bonne foi, dans cette lutte parfois trop vive mais toujours fraternelle, y a-t-il de quoi justifier la réputation d'Église indisciplinée, intraitable, séparée, qu'on veut absolument faire à l'antique Église des Bretons? MM. Michelet et Thierry mêlent avec complaisance à ces débats le grand nom de saint Colomban[2]. Disons seulement quelques mots de cet illustre moine irlandais, dont M. Gorini, M. Ozanam, et tout dernièrement, M. de Montalembert ont éclairci l'histoire et vengé l'honneur avec autant d'érudition que d'esprit et d'éloquence.

Après avoir séjourné quelque temps à Bancor, il passe dans les Gaules, « poussé, dit son biographe, par le désir d'imiter les pérégrinations d'Abraham[3]. » Accompagné de douze disciples, il arrive en Bourgogne et fonde, à Luxeuil, un monastère destiné à devenir fameux; il y établit une règle sévère, que M. Michelet appelle mystique et qu'il a plus mal comprise encore qu'il n'avait fait celle de saint Ignace aux beaux jours du collége de France. Divers événements, et peut-être aussi un peu son humeur voyageuse, déterminent le moine irlandais à quitter sa retraite. Il traverse l'Helvétie, où il laisse, près de Zurich, saint Gall, un de ses plus fidèles compagnons, et s'arrête enfin à Bobbio, dans les

[1] Ven. Bed., *Hist. eccles. gent. angl.*, l. III, cap. XXIX; lib. V, cap. XXII et XXIII.

[2] Michelet, *Hist. de France*, t. I, p. 257 et suiv. — Thierry, *Hist. de la Conq.*, t. I, p. 79 et 80.

[3] Jonas, *Vita S. Columbani*, cap. X.

États du roi lombard Agilulphe, qui, quoique arien, se montre heureux de donner asile à un si grand homme. C'est là qu'il meurt en 614. Telle est la carrière de Colomban, qui, par sa règle et par les saints qu'elle forma, par les abbayes dont il fut le père, et les zélés missionnaires qui en sortirent, exerça une puissante influence sur le clergé gaulois, hâta les progrès du christianisme parmi les races germaniques, et prépara les voies à cette légion d'apôtres anglo-saxons que la Providence enverra un jour, sous la conduite de Boniface, achever la conversion de l'Allemagne.

Voilà, ce nous semble, une mission assez belle. Mais, aux yeux des écrivains auxquels nous répondons, ce n'est point là son véritable titre de gloire. Colomban avait l'âme ardente comme tous les hommes de sa nation. Il prêchait et écrivait avec une véhémence extraordinaire, invectivant sans miséricorde contre les vices de son siècle, et n'épargnant ni moines, ni prêtres, ni rois. Enfin, il se montra fort attaché à la coutume bretonne pour la célébration de la Pâque, et même un jour il lui échappa quelques paroles inconsidérées contre le pontife romain. Cette liberté d'allure suffit à M. Thierry pour expliquer tous ses malheurs : Colomban fut victime de la jalousie des évêques gallo-romains qu'il prétendait réformer[1]; et à M. Michelet, pour le transformer en adversaire déclaré de la primauté apostolique. « Il passe en Italie, s'écrie ce dernier; mais c'est pour y combattre le pape. » Et ailleurs : « C'est de Bobbio qu'il écrivit au pape ses lettres éloquentes pour la réunion des Églises irlandaise et romaine. » Combattre et négocier en même temps ne vont guère ensemble; mais, sans doute, Colomban négociait en maître ou du moins en rival; et l'on conçoit de reste que l'Église ait « supprimé les écrits d'un ennemi qui avait pourtant laissé dans la mémoire des peuples une si grande réputation de sainteté[2]. »

[1] *Hist. de la Conq.*, t. I, p. 80.

[2] Michelet, *Hist. de France*, t. I, p. 147, p. 258, p. 260 (note).

Heureusement, tous ses écrits n'ont pas péri, et ce que le temps en a respecté suffit pour renverser cet échafaudage de suppositions gratuites et de mensonges. D'abord, les *lettres*, ou plutôt, pour parler exactement, la *lettre*, que cite M. Michelet, est parvenue intacte jusqu'à nous. Il n'y est question que de l'affaire des *Trois Chapitres;* pas un seul mot de l'Irlande ni, par conséquent, de sa réconciliation avec Rome [1]. Cependant, nous n'avons garde de le dissimuler, cette même épître renferme quelques phrases hardies, et qui, dans l'état présent de nos mœurs, sembleraient peu respectueuses. Sans répéter ici des explications admirablement données par M. Gorini [2], nous nous contenterons de reproduire la suscription singulièrement expressive de cette lettre tant incriminée: « Au plus beau de tous dans toute l'Europe, au chef des Églises, au pape très-doux, au pontife suprême, au pasteur des pasteurs, à la vénérable sentinelle, le plus humble au plus élevé, le plus petit au plus grand... Palombe ose écrire à son père Boniface. » Qu'on ajoute cette énergique profession de foi : « Je crois que la colonne de la vérité est toujours ferme à Rome; » et l'on sera forcé de convenir que saint Colomban ne fut ni un terrible adversaire de la papauté, ni une sorte de chevalier errant, courant au hasard à la réforme de l'univers. Il fut homme et Irlandais, et peut-être sa sainteté ne modéra-t-elle pas toujours assez les saillies de la nature: il n'en faut pas davantage pour expliquer les vivacités de son langage. Rome l'a si bien compris que, pour le punir de ses attaques, elle l'a placé sur les autels et célèbre tous les ans sa fête. Décidément, ce fameux schisme de l'Église bretonne ressemble beaucoup à un mythe insaisissable.

[1] Apud Gallandium, *Biblioth. vet. Patr.*, S. Columb., *epist.* v, t. XII, p. 351.
[2] *Défense de l'Église,* t. I, chap. x.

II

Abordons maintenant la grave question de la subordination hiérarchique des évêques relativement à Rome et aux métropolitains établis par Rome. Ce point capital, qui touche aux fondements mêmes de la divine constitution de l'Église, mérite une attention toute particulière.

Plusieurs difficultés se présentent dès l'abord.

La première est une assertion, qui revient souvent sous la plume de M. Thierry, que M. Guizot a longuement développée, que M. Michelet adopte avec enthousiasme, et que M. J. J. Ampère, ainsi que beaucoup d'autres écrivains, supposent partout : savoir, que la hiérarchie épiscopale fut créée, aux quatrième et cinquième siècles, par la politique des empereurs, quand ils firent du christianisme un moyen de gouvernement. De là M. Guizot prend occasion de transformer les évêques de cette époque en magistrats de l'empire, constituant un corps parfaitement organisé, à côté ou même au-dessus de l'administration civile; et M. Thierry conclut, par insinuation, que la suprématie pontificale dut son origine à l'avantage fortuit qu'eut le successeur de Pierre de siéger dans la ville éternelle, ou bien encore, à un décret de Théodose et de Valentinien[1] : application nouvelle, comme on voit, du grand principe, signalé dès le début de ces recherches, en vertu duquel l'Église de Rome ne serait devenue la première que par suite de combinaisons tout humaines.

Pour répondre, commençons par donner une idée exacte de la hiérarchie épiscopale. Elle consiste essentiellement dans la su-

[1] Thierry, *Hist. de la Conq.*, t. I, p. 42, p. 51, p. 54; Cf., p. 66 et 67. — Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, t. I, leçon IIe, p. 59; et *Histoire de la civilisation en France*, t. I, p. 80. — Michelet, *Hist. de France*, t. I, p. 107 (texte et note) ; Cf., p. 254. — J. J. Ampère, *Histoire littéraire de la France avant le douzième siècle*, t. II, p. 409, etc.

bordination des évêques à un premier pasteur, dont ils reçoivent l'institution canonique. Elle est ancienne comme l'Église et ne mourra qu'avec elle. Elle date de ces paroles du Christ au prince des apôtres : *Pasce oves meas*, interprétées par l'usage et la tradition de tous les siècles chrétiens. Dire que la hiérarchie, ainsi entendue, est une création de la politique impériale, c'est une erreur théologique cent fois réfutée contre les protestants. On peut consulter à ce sujet la *Defensio fidei contra regem Angliæ* de Suarez, le *de Hierarchia ecclesiastica* de Petau, le *de Romano pontifice* de Bellarmin, le *Antifebronius* de Zaccaria, etc. Si l'on désire un éloquent résumé de cet enseignement catholique, qu'on lise l'admirable lettre synodale sur Rome, que Mgr l'évêque de Poitiers adressait, il y a quatre ans, au clergé de son diocèse [1]. Ces indications suffisent pour la bonne foi qui veut s'instruire.

Nous reconnaissons très-volontiers, avec l'éminent historien de la *Civilisation*, qu'au milieu des affreux désordres qui accompagnèrent l'invasion des Barbares, les empereurs crurent utile à l'intérêt commun de relever le plus possible aux yeux des peuples l'autorité morale des évêques, et, à cet effet, les investirent d'une portion considérable de la puissance publique. Nous en avons pour preuve certaines dispositions du code Théodosien, confirmées et développées ensuite par le code Justinien; et l'histoire atteste que ces pasteurs des âmes, bien des fois, sauvèrent aussi les corps et les biens de leur troupeau. De la sorte il arriva que l'importance respective des cités régla tout naturellement le rang hiérarchique des évêques entre eux; et les papes, dans plusieurs parties du monde romain, agirent ou semblèrent agir de concert avec les princes, pour former des provinces ecclésiastiques, et leur assigner la même étendue, la même métropole qu'aux provinces de l'empire [2]. Mais que prouvent ces faits? Rien contre

[1] Suarez, *Oper.*, t. XXI. — Petavius, *de Dogmatibus theologicis*, edit. Venet., 1757, t. IV. — Bellarminus, edit. Sausen, Moguntiæ, 1843, t. II. — Monseigneur Pie, *Instruc. synod. sur Rome*, Poitiers. 1857.

[2] Emm. A. Schelstrate, *Antiq. eccles.*, edit. Rom., 1697, t. II. Dissertatio

notre thèse. Le concordat de 1801 modifia aussi l'ancienne division des diocèses français, supprima ou déplaça bien des siéges, et prit pour base de la nouvelle organisation les circonscriptions départementales : est-ce à dire pour cela que la politique de Napoléon Ier a créé, dans la France moderne, la hiérarchie épiscopale? Non certes. La hiérarchie épiscopale est parfaitement indépendante de ces démarcations territoriales.

Quant à l'idée que la primauté romaine serait l'œuvre d'un décret impérial, nous avons vu M. Thierry lui-même, sur la fin de sa vie, la réprouver comme contraire à l'histoire. En effet, les monuments les plus sacrés et les plus authentiques ne permettent pas de s'arrêter à cette fiction, et notre auteur, pour lui donner quelque vraisemblance, s'est trouvé réduit à dénaturer le document sur lequel il s'appuie, et dont il enrichit triomphalement ses pièces justificatives. Voici le langage des deux empereurs dans le décret en question[1] : « Nous sommes assurés que, pour nos personnes et pour nos États, il n'est point d'autre appui que la protection du ciel, et c'est principalement la foi et la sainte religion du Christ qui nous aident à la mériter. Aussi voulons-nous maintenir contre les entreprises de la présomption la primauté apostolique du siége de Pierre, qui est le chef du corps épiscopal[2], l'ornement de la cité romaine, et que vient de confirmer encore l'autorité du sacré concile. Car la paix régnera enfin dans toutes les Églises quand toutes reconnaîtront leur chef. *C'est ce qui avait été inviolablement observé jusqu'ici*[3], lorsque le pape Léon nous a appris la conduite téméraire et insubordonnée d'Hilaire, évêque d'Arles... » Arrêtons-nous : on le voit, un décret où sont formellement énoncés les titres primitifs de la suprématie romaine, son origine apostolique, ses droits confirmés par les

de Institutione episcoporum et metropolitanorum in civitatibus et provinciis romani imperii.

[1] Dom Bouquet, *Scriptor. rerum gallic.*, t. I, anno 445, p. 768.

[2] « Qui princeps est episcopalis coronæ. »

[3] « Hæc cum hactenus inviolabiliter fuerint custodita. »

conciles et depuis longtemps [1] reconnus sans contestation, est pourtant devenu, aux yeux fascinés de l'historien, une des causes qui ont le plus contribué à la fonder. S'imagine-t-on une plus complète méprise? Cet acte impérial, c'est tout simplement le bras séculier prêtant son concours à l'autorité spirituelle, comme le feront dans la suite Charlemagne et une foule de princes chrétiens, comme l'avaient fait, avant Théodose, le grand Constantin, et même Aurélien dans la longue querelle soulevée par Paul de Samosate. Il faudrait donc remonter à cet empereur païen pour trouver le véritable auteur de la primauté de Pierre. De pareilles conséquences nous dispensent de réfuter plus longuement le principe. Si M. Thierry avait dit que la politique impériale servit les desseins de la Providence, à la bonne heure. Mais la remarque n'était pas neuve; et saint Augustin avait déjà montré, il y a quinze cents ans, l'unité du monde romain destinée, dans les vues secrètes de Dieu, à préparer l'unité du monde catholique [2].

Revenons maintenant à l'Églige celtique. Ici encore, nous l'avouons, les Bretons se montrèrent indociles. Cette indocilité alla-t-elle jusqu'à une révolte formelle? Lingard ne le pense pas [3] et rappelle fort à propos les grandes luttes du gallicanisme, qui n'empêchèrent jamais les évêques de France de rester dans la communion romaine. En effet, rien n'atteste que les prélats celtiques aient été frappés d'anathéme. Ils eurent, pendant quelques

[1] « Veterem consuetudinem. » *Ibid.* Nous ne pouvons nous empêcher de signaler un petit artifice, malheureusement trop familier à M. Thierry ou à ses secrétaires. Bien que le décret soit inséré *in extenso* à la fin du t. I de l'*Histoire de la Conquête,* la phrase suivante est transcrite incomplétement au bas de la page 42 : « Decernimus ne quid tam episcopis gallicanis, quam aliarum provinciarum, *contra veterem consuetudinem,* liceat, sine venerabilis papæ urbis æternæ auctoritate; sed illis omnibusque pro lege sit, quidquid sanxit vel sanxerit *apostolicæ sedis auctoritas.* » Les mots que nous soulignons ont disparu dans la citation.

[2] *Cité de Dieu,* les cinq premiers livres.

[3] *Antiq. de l'Église anglo-sax.,* chap. II, p. 64 (note).

siècles, le triste privilége de disputer contre Rome et les métropolitains envoyés ou établis par elle : voilà tout. Mais, comme dans la question de la Pâque, une sage condescendance finit par les amener à des sentiments plus soumis. On peut suivre dans Bède l'histoire de ce rapprochement graduel, qui était déjà complet du temps de saint Boniface. Quoiqu'on ait parlé, sans preuve aucune, de force matérielle et de politique, il est certain que cette heureuse fusion fut l'œuvre de la patience et de la charité. Cette solution ne plaît pas à M. Thierry et à M. Michelet. Examinons donc les raisons qu'ils lui opposent.

Quand, chassés de leur pays par l'invasion saxonne, les Bretons vinrent s'établir dans l'Armorique, appelée depuis, de leur nom, petite Bretagne, ils amenèrent avec eux leurs évêques, qui transportèrent leurs siéges dans cette nouvelle patrie : ainsi furent fondés les évêchés de Dol, de Léon, d'Alet, de Vannes, etc. Mais ces nouveaux diocèses se trouvaient compris dans les limites de la Troisième Lyonnaise, province impériale, devenue province ecclésiastique avec Tours pour métropole. Les Bretons devaient donc naturellement reconnaître la juridiction de l'archevêque de Tours. Mais, dit M. Thierry, « ils ne crurent pas que la circonscription impériale des territoires gaulois créât pour eux la moindre obligation de soumettre à l'autorité d'un étranger leur Église nationale transplantée d'outre-mer. » On reconnaît ici le faux raisonnement relevé plus haut; sans doute, une division politique ne créait par elle-même aucune subordination religieuse, mais si le Pape, leur chef spirituel, adoptait cette même division, quelle raison pouvaient-ils avoir de la repousser? Or, bien que les documents positifs nous manquent pour ce qui concerne les Gaules, on ne peut douter que les Papes n'aient pris cette mesure, si convenable ou plutôt si nécessaire. Quel est le souverain temporel qui admettrait des étrangers dans une province de son empire, en leur permettant de se constituer en société autorisée et indépendante de l'administration locale? C'est le cas de nos Cambriens fugitifs.

M. Thierry continue : « D'ailleurs, ils n'avaient pas pour habitude d'attacher la suprématie archiépiscopale à la possession d'un siége déterminé, mais de la décerner au plus digne de leurs évêques. Leur hiérarchie religieuse, vague et mobile au gré de la volonté populaire, n'était point enracinée au sol ni échelonnée par divisions territoriales, comme celle qu'instituèrent les empereurs [1]. » M. Michelet signale avec plus de force encore cette absence de subordination hiérarchique : « Les moines d'Irlande et d'Écosse, dit-il, ne connaissaient pas plus de hiérarchie que les modernes presbytériens... L'évêque n'était, conformément au sens étymologique, qu'un surveillant [2]... » Voilà des assertions qui, prises dans leur ensemble, manquent de tout fondement historique. Aucun document précis ne montre que, sur ce point, l'Église celtique se soit notablement distinguée des autres Églises. Entrons dans quelques détails.

Tant qu'un pays est encore en majorité païen, que son gouvernement protége l'infidélité et que la foi n'a pas la liberté de marcher le front haut, on comprend sans peine que la hiérarchie ne saurait être régulière ni les siéges épiscopaux immobilisés. L'évêque travaille, comme un simple ouvrier, au champ évangélique ; il est partout et ne réside nulle part. Telle fut la vie des douze Apôtres. Pierre seul établit un siége, parce que Pierre devait être l'inébranlable fondement de l'Église. Telle est encore aujourd'hui la condition des vicaires apostoliques de nos missions lointaines, portant le titre d'une église toute différente de celle qu'ils administrent, et volant partout où les appellent les besoins des âmes. Telle dut être aussi la position des premiers missionnaires de la Grande-Bretagne, position, que le schisme de Henri VIII ramena pour les catholiques anglais et fit durer jusqu'à ces dernières années, où nous avons vu Pie IX imposer à l'Angleterre protestante une hiérarchie régulière et complète.

[1] *Hist. de la Conq.*, t. I, p. 51 ; Cf., p. 66 et 67.
[2] *Hist. de France*, t. I, p. 254.

Mais, si l'Église ne tente pas l'impossible en voulant établir des siéges fixes, là où manque tout élément de stabilité, d'un autre côté, son esprit se révèle toujours, même à travers les difficultés les plus insurmortables. Aussi, dès les temps apostoliques, voyons-nous des pasteurs attachés à tel siége déterminé. Qui ne se rappelle les *anges* ou évêques des sept Églises d'Asie [1]? A mesure que le christianisme s'étend et domine, les siéges permanents deviennent plus nombreux; ce sont d'abord les siéges patriarcaux, puis successivement les siéges suffragants. On a recueilli d'innombrables textes de Pères et de conciles soit généraux soit particuliers, établissant d'une manière incontestable le principe de la division des diocèses, limitant la juridiction de chaque évêque à une certaine étendue de territoire et menaçant de peines sévères les infracteurs de ces lois sacrées [2].

La Bretagne, soustraite de bonne heure à la domination des Césars, plus éloignée du centre de l'unité, et peut-être aussi plus amie de l'indépendance, prolongea-t-elle davantage cet état primitif et irrégulier? Nous serions porté à le croire. Le premier concile de Tours [3], tenu en 461, compte parmi les signataires de ses actes un Mansuet, qui ne se donne pas d'autre titre que celui d'évêque des Bretons. Cent ans plus tard (557), au troisième concile de Paris [4], le bienheureux Samson, autre exilé de l'île, s'intitule simplement évêque et pécheur. Mais, à cette époque, la même singularité se remarque dans beaucoup d'autres conciles, où ne siégeait aucun Breton. Pour s'en convaincre, il suffit d'ouvrir les premiers volumes de Labbe ou de Sirmond. Il faut donc chercher d'autres preuves. Il nous semble les trouver dans certains canons de conciles, tenus à Vannes et à Tours [5], où il

[1] *Apocal.*, cap. II et III.

[2] Zaccaria, *Raccolta di Dissertazioni di storia ecclesiastica*, in Roma, 1795, t. XV, Dissert. I.

[3] Sirmond, *Concilia Galliæ*, t. I, p. 123.

[4] *Ibid.*, p. 317.

[5] *Ibid.*, *Concil. Venet.*, ann. 465, can. 10, p. 137. — *Concil. Turon.* I,

est question d'évêques errants, qui se permettent d'exercer leurs fonctions dans un diocèse étranger. Bien plus, le deuxième concile de Châlons, en 813, s'élève énergiquement contre des Écossais, qui se disent évêques et font des prêtres sans l'aveu de l'ordinaire [1]. Voilà un trait nouveau de cette humeur voyageuse, que tous les écrivains attribuent à la race cambrienne. Quelle que soit la valeur de ces arguments, l'auteur bollandiste de la vie du bienheureux Samson [2] admet, comme nous, que la Bretagne eut pendant longtemps des évêques régionnaires.

Cela n'empêche pas que, dès sa conversion au christianisme, la Bretagne n'ait eu aussi des évêques invariablement attachés au même siége. Le *Liber Landavensis* nous a rapporté plus haut, qu'après le baptême du roi Lucius, on fonda plusieurs évêchés *suivant le commandement du pape saint Eleuthère*. Le moine Thomas Rudborn, dans sa *Grande Histoire de l'Église de Winton*, dit de la manière la plus formelle qu'à cette occasion on créa en Bretagne vingt-quatre siéges épiscopaux et trois siéges archiépiscopaux. Ces trois derniers sont Londres, York et Caerléon au pays de Galles [3]. Autre témoignage: François Godwin, évêque anglican d'Hereford, si connu par son antipathie pour le papisme et pour les origines d'une antiquité trop embarrassante, ne fait remonter, pour les différentes Églises, la liste des évêques qu'au temps de saint Augustin de Cantorbéry [4]. Toutefois, il croit devoir admettre une exception en faveur de deux siéges de Menew et de Landaff, jusqu'à l'an 115, il nomme pour l'Église de Menew quarante-huit prélats qu'il décore du titre d'archevêques et en tête desquels il place l'illustre David. Pour l'Église de Landaff, il en compte vingt-deux avant l'année 927. Dubritius ouvre ce

ann. 461, can. 9, p. 123; *ibid.*, *Concil. Turon.* II, ann. 567, can. 10, p. 329. — Cf. *Concil. Metense*, ann. 753, can. 14, t. II, p. 4.

[1] Sirmond, *Concil. Cabillon.* II, ann. 813, t. II, p. 317.

[2] *Acta Sanctorum*, 28ᵃ julii.

[3] Apud Wharton, *Anglia sacra*, t. I, p. 180.

[4] *De Præsulibus Angliæ commentarius*, edit. Richardson, Cantabrigiæ, 1743. index chronologicus.

catalogue, ensuite vient Telian : tous deux sont honorés comme saints. Papebroch établit l'existence de ces trois évêques et prouve qu'on ne peut assigner à la fondation de leurs siéges une date plus récente que le commencement du cinquième siècle [1].

Ainsi, malgré la rareté de monuments authentiques dont se plaignent tous les annalistes de l'Église britannique, ceux qui ont échappé au vandalisme des invasions barbares, et au vandalisme non moins sauvage de la réforme, suffisent pour montrer jusqu'à quel point « la hiérarchie religieuse était chez les Bretons vague et mobile au gré de la volonté populaire. » A l'époque dont parle M. Thierry, c'est-à-dire, de 500 à 566, la Bretagne possédait certainement bon nombre de siéges fixes, où la succession épiscopale jouissait d'une parfaite régularité.

Cependant, bien loin de s'arrêter en si beau chemin, l'historien de la conquête décrit avec complaisance les fruits de cette organisation indépendante et presque démocratique, dont ses hypothèses ont gratifié l'Église celtique : « La prétention ambitieuse du prélat de Tours étant de nulle valeur pour les Bretons, ils n'en tinrent aucun compte; le Gaulois les excommunia; et ils ne s'en émurent pas davantage, n'ayant aucun regret d'être privés de la communion des étrangers, dont eux-mêmes se séparaient. » Voilà, sans doute, des chrétiens et des évêques bien déterminés pour leur siècle. Examinons si, dans son récit, l'auteur n'aurait pas glissé quelque anachronisme d'appréciation. L'événement auquel l'historien fait allusion, paraît s'être passé vers 566, et pour plus ample information, il nous renvoie à l'*Histoire de Bretagne* de Dom Lobineau (tome I, page 8-13). Des citations les plus précises ne manquent jamais à M. Thierry. Malheureusement il interprète ses autorités; et quelles interprétations!

Dom Lobineau raconte qu'en cette année 566; d'autres disent avec Sirmond, 567; Euphone, archevêque de Tours, réunit un

[1] *Acta Sanctorum*, 1ª martii, *Vita sancti Davidis*, comm. prævius.

concile dans sa métropole. Les actes de cette assemblée attestent l'absence de tous les prélats bretons. De plus, le neuvième des canons qu'on y formula est conçu en ces termes : « Nous défendons que personne à l'avenir ait la présomption d'ordonner évêque dans l'Armorique soit un Romain, soit un Breton, sans l'aveu formel du métropolitain ou des comprovinciaux. Si quelqu'un ose contrevenir, que, d'après la sentence portée dans les canons antérieurs, il se regarde comme séparé de nous et de notre communion jusqu'à la tenue d'un concile plus nombreux. Car on mérite d'être exclu de notre charité et de nos Églises, quand on méprise les décrets des Pères[1]. »

On connaît maintenant la seule base des assertions rapportées il n'y a qu'un instant. L'absence des prélats de l'Armorique et une excommunication conditionnelle : c'en fut assez pour métamorphoser les évêques bretons en rebelles et en schismatiques. Mais qui ne voit que l'absence peut s'expliquer de mille manières dans ce temps de troubles et de communications difficiles? D'ailleurs, aux conciles plus anciens de Tours en 461, de Vannes, en 465, de Paris, en 557, le métropolitain de Tours avait vu siéger au-dessous de lui plusieurs prélats bretons; si donc en 567 ce fut l'esprit d'insubordination qui les empêcha d'assister au deuxième concile de Tours, cette protestation tardive, loin d'être favorable à leur cause, fournirait un nouvel argument contre leurs prétentions. Quant à la menace d'excommunication, ce n'est qu'un avertissement sérieux, adressé aux Gaulois et aux Romains comme aux Bretons. Le décret mentionne seulement l'Armorique, parce que, sans doute, le désordre qu'il condamne s'y produisait plus souvent qu'ailleurs. En tout cas, les évêques bretons n'eurent pas à s'inquiéter d'une sentence qui n'était lancée, pour le moment, ni contre eux, ni contre personne. On peut, au reste, constater la modération du métropolitain de Tours, sanctionnant toute promotion d'évêque qui sera faite avec la seule approbation des comprovinciaux. Cette clause montre

[1] Sirmond, *Conc. Galliæ, conc. Turon.* II, t. I, p. 329.

combien saint Euphrone était au-dessus des vues ambitieuses que M. Thierry lui prête; il ne voulait qu'une chose, l'observation des lois de la discipline.

Mais peut-être, en bâtissant sur un canon de concile son fragile système, l'historien songeait-il aussi à la querelle hiérarchique, qui éclata vers 850, — le lecteur est prié de remarquer cette date, — entre l'évêque de Dol et l'archevêque de Tours; querelle qui dura plusieurs siècles et ne fut définitivement jugée que par le pape Innocent III. En effet, quelques écrivains rapportent l'origine de ce différend à l'épiscopat du bienheureux Samson, c'est-à-dire à peu près au milieu du sixième siècle. Voici leur raisonnement : « Ce saint prélat, disent-ils, avant de passer sur le continent, occupait dans l'île de Bretagne le siége métropolitain de Menew, » première assertion qui paraît bien établie. En second lieu, ils supposent qu'il occupa dans l'Armorique le siége de Dol, sentiment adopté par Dom Lobineau [1], mais combattu par les bollandistes [2]. Ils soutiennent enfin qu'il attacha la dignité métropolitaine à ce nouveau siége, et que par là doit s'expliquer la rivalité de Dol et de Tours. Mais cette conclusion est rejetée par tous les écrivains sérieux, que n'a pas aveuglés une prédilection trop prononcée pour les franchises bretonnes.

Le Cointe [3], Baronius [4] et Pagi, Longueval [5] et Dom Lobineau [6] attribuent unanimement les prétentions archiépiscopales du siége de Dol à l'ambition de Neumonoé ou Noménoè. Ce comte de Bretagne, voulant se soustraire à la domination de Charles le Chauve et décharger ses compatriotes du tribut qu'ils payaient depuis longtemps aux Francs, résolut de rendre son Église libre comme ses États. De sa pleine autorité, il destitua les anciens

[1] *Vie des Saints de Bretagne, S. Samson*, p. 95.

[2] *Acta Sanctorum*, 28ᵃ julii, *Vita S. Samsonis*.

[3] *Annales Ecclesiæ Franciæ*, t. I, ann. 555, p. 814, n. 22.

[4] *Annales ecclesiastici*, t. XIV, ann. 848 et 849, cum addit. Pagii, p. 364 et 370.

[5] *Histoire de l'Église gallicane*, t. V, liv. XV, p. 555 et suiv.

[6] *Vies des Saints de Bretagne, S. Convoion*, p. 181.

évêques qu'il avait d'abord fait condamner pour simonie, et, méprisant la volonté de Rome, il donna leurs siéges à des intrus, plus favorables à ses projets. Pour achever de constituer sa province ecclésiastique, il lui fallait un siége métropolitain : Dol fut choisi. Mais un concile de vingt-deux évêques, réuni à Paris sous la présidence de quatre archevêques, protesta contre cet envahissement sacrilége des droits du sanctuaire. Loup, abbé de Ferrières, nous a conservé la magnifique lettre écrite par l'auguste assemblée à l'audacieux prince des Bretons. On y réduit à néant les prétentions de l'évêque de Dol ; on montre leur date récente et leur opposition formelle à une foule d'actes authentiques. Rome intervint et prononça dans le même sens[1]. Les successeurs de Neumonoé, entre autres le saint roi Salomon, défirent son œuvre téméraire[2], et tout rentra dans l'ordre, jusqu'à ce que de nouvelles réclamations, suscitées à l'occasion d'une nouvelle guerre d'indépendance, provoquèrent enfin une décision suprême de la part du siége apostolique. Pouvait-on prévoir alors le singulier concours de circonstances, qui, par la création de l'archevêché de Rennes, vient de donner, en 1857, une sorte de satisfaction tardive aux vœux oubliés de la vieille Armorique?

Des débats, si prolongés sans rupture sérieuse, et suivis d'un dénoûment tout pacifique, ne cadraient guère avec le système de M. Thierry; son récit avait besoin d'un intérêt plus dramatique; il lui fallait des oppresseurs et des victimes. On devine sans peine qu'il a trouvé des victimes parmi les Bretons et des oppresseurs parmi les rois francs ligués avec les évêques gallo-romains. Nous ne pouvons omettre ce chapitre des persécutions de la race vaincue par la race conquérante aidée de l'Église romaine.

[1] Baronius, *Op. et loc. cit.*

[2] Dom Lobineau, *Op. cit.*, p. 193.

III

Au nombre des prélats persécuteurs, l'historien de la *Conquête* avait d'abord placé hardiment Félix, un des plus saints pontifes de Nantes. Nous sommes heureux de déclarer ici que ce triste passage a disparu dans l'édition de 1851. Toutefois, comme les éditions précédentes sont encore fort répandues, il sera bon de dire quelques mots de cette erreur noblement réparée. L'auteur représentait Félix comme uniquement occupé à poursuivre les Bretons de l'Armorique, et à les empêcher de convertir une tribu saxonne établie dans le voisinage : tout cela à cause de leur prétendue hétérodoxie[1]. On sait, et nous verrons mieux encore, combien les Bretons avaient de zèle pour la conversion de leurs implacables ennemis. Mais admettons le fait avec toutes ses circonstances. Voilà, il faut en convenir, un singulier évêque. L'étonnement redouble quand on apprend que l'Église de Nantes le compte parmi ses gloires les plus pures et lui rend encore aujourd'hui un culte solennel; qu'il fut élevé sur ce siége aux acclamations unanimes du clergé et du peuple, bien que les réfugiés de l'île dominassent alors dans le Nantais; que tout le monde crut voir renaître en lui les admirables vertus de son prédécesseur Eumérus; que, remplis de vénération pour sa personne, les seigneurs bretons eux-mêmes s'en remettaient à son arbitrage dans leurs différends, etc.[2]. C'est lui encore qui bâtit, dans sa ville épiscopale, une cathédrale superbe et l'enrichit de précieuses reliques dues à la pieuse munificence du Pape. Saint Venance Fortunat a souvent célébré ses belles actions; surtout il le félicite d'avoir pu, à force de travaux, éclairer des lumières de la foi presque tous les païens qui restaient encore dans son diocèse.

[1] *Hist. de la Conq.*, édit. in-8°, 1838, p. 72.
[2] *Breviarii Nannetencis proprium*. Cf. Bolland, 7ª julii.

Mais, reprend M. Thierry, le même Fortunat loue également son ami d'avoir su éloigner de ces infidèles les « insidieuses prédications » des Bretons :

Insidiatores removes vigil arte Britannos[1].

C'est bien là le catholique intolérant, toujours en lutte et en défiance contre le pauvre sectaire ! Ou plutôt, voilà bien les tristes effets d'une idée préconçue ! La méprise de l'historien était ici tellement visible, que, pour se détromper, il n'a eu qu'à lire le pentamètre placé à la suite de l'hexamètre cité :

Nullius arma valent quod tua lingua facit.

De quoi s'agissait-il? Les Bretons de l'Armorique s'étaient soulevés contre les Francs, leurs nouveaux maîtres. Chilpéric envoya une première, puis une seconde armée, pour les réduire à l'obéissance. Voyant que son diocèse allait devenir le théâtre de sanglants combats, saint Félix profita de l'ascendant que lui donnaient son caractère et ses vertus pour engager les troupes bretonnes à respecter sa ville et le territoire des environs. Son éloquence apostolique triompha. Sans désarmer ces braves champions de l'indépendance nationale, elle parvint à les éloigner un moment du pays nantais. Cet heureux résultat fait dire au poëte : « Ce que ne peuvent les armes de personne, ta parole l'accomplit. » En effet, les soldats de Chilpéric furent taillés en pièces. Tel est le sens de Fortunat ; il ne s'agit ni de païens ni d'hérétiques. Dans cette guerre, exclusivement politique, l'évêque demeure neutre entre les deux partis, afin de pouvoir dire avec vérité :

Je serai du parti qu'affligera le sort.

En un mot, ce qu'avait fait saint Léon à l'égard d'Attila, saint Félix, dans des conditions bien moins critiques sans doute, mais analogues, le renouvelle à l'égard des Bretons.

[1] S. Venantii Fortunati *Carmina*, lib. III, carm. VIII.

M. Thierry affirme ensuite que l'évêque Félix, négligeant les Bretons quand il ne les persécutait pas, concentra tous les efforts de son zèle sur une petite tribu saxonne, expatriée de la Germanie, et qui serait venue « fixer sa demeure aux environs de la ville, dont l'ancien nom s'est changé en celui de Bayeux. » Cette assertion repose encore sur un vers de Fortunat : « La race saxonne, barbare et brutale, tes soins et la grâce de Dieu la transforment en doux agneau[1]. » Mais quels étaient ces Saxons? M. Thierry, principalement appuyé sur un mot de la *Notice de l'Empire*, et sur un autre mot fort équivoque de Grégoire de Tours, suppose comme certain qu'il s'agit d'une peuplade germanique; cette opinion est partagée par Ducange[2] et dom Bouquet[3]. Mais ces illustres savants ne sont conduits à cette conclusion que par des conjectures vagues et incertaines. Il nous sera donc permis d'opposer à des hypothèses une hypothèse fort ingénieuse d'un archéologue distingué de la Bretagne moderne. Pour M. Miorec de Kerdanet[4], ces prétendus Saxons, ces païens, ces forbans seraient tout simplement les anciens habitants du Croisic et du village de Batz, où l'on parle encore aujourd'hui bas-breton. Certaines raisons de convenance, jointes à des arguments philologiques et géographiques, nous semblent donner à ce sentiment une grande probabilité.

Quoi qu'il en soit, notre thèse n'a pas à s'inquiéter de cette prédilection, toujours affirmée, jamais prouvée, des évêques catholiques pour les conquérants barbares et idolâtres, au détriment des anciennes populations, déjà chrétiennes, mais indociles au joug spirituel de Rome. Car, ce tort n'est pas particulier à saint Félix; M. Thierry fait le même reproche à tous les prélats gallo-romains, et plus tard il l'étendra encore aux apôtres

[1] S. Ven. Fortun. *Carm.*, loc. cit.
[2] *Glossarium medii ævi*, ad vocabulum *Saxones*.
[3] *Script. rerum gallic.*, t. II, p. 250 (note), et p. 482 (note).
[4] *Vies des Saints de Bretagne*, par le P. Albert Legrand, édit. de M. Miorec de Kerdanet, Brest, 1837, 1 vol. in-4°; *Vie de saint Félix*, p. 387 (note).

des Anglo-Saxons. D'abord, on peut nier le fait[1]. Les évêques catholiques n'omirent rien pour faire rentrer dans le sein de l'Église les ariens de la Gaule et pour ramener à une plus parfaite unité les chrétiens de la Bretagne; et leurs efforts, qui ont laissé dans l'histoire de cette époque une trace profonde, détruisent l'assertion de nos adversaires. Ces travaux et ces efforts furent couronnés d'un plein succès; au bout de quelques siècles, la seule force des circonstances et de la vérité avait, sans moyens violents, effacé en Occident toutes les dissidences dogmatiques et disciplinaires.

Et, après tout, quand il se serait rencontré quelques évêques qui eussent mis plus de zèle à la conversion des peuples germaniques, faudrait-il absolument renoncer à leur trouver une excuse? Ces nouveaux venus étaient idolâtres, et par conséquent plus dignes de la compassion paternelle des pasteurs. En outre, ils apportaient des natures grossières et brutales, mais vierges et fortes dont le mélange avec les vieilles races, énervées par l'excès de la civilisation ou des richesses, devaient puissamment contribuer à la régénération sociale de ces dernières. Loin de récriminer contre ces vénérables ministres d'un Dieu de charité, qui, au milieu de la confusion universelle, firent tout le bien dont ils furent capables et pleurèrent les maux qu'ils ne purent empêcher, félicitons-les plutôt, et ce sera justice, d'avoir si admirablement compris, à la clarté des lumières célestes, et les hautes destinées de ces envahisseurs, et la mission pacifique, mais toujours féconde, de la religion chrétienne.

Passons à une autre fiction de M. Thierry, et ce n'est certes par la moins ingénieuse. Après avoir attribué à saint Félix de Nantes le rôle qu'on a vu, voulant tracer un tableau rapide de ce qu'il appelle les persécutions des Bretons par les évêques catholiques et les princes francs, il nous transporte tout à coup à quatre cents ans plus tard, au temps de Louis le Débonnaire[2].

[1] Voir M. Gorini, *Défense de l'Église*, t. I, chap. VIII et XI.

[2] *Hist. de la Conq.*, t. I, p. 51.

Expliquant à sa manière un poëme latin, composé à la gloire de cet Empereur par Ermoldus Nigellus, il change encore une fois en guerre de religion une guerre purement politique, soutenue par le fils de Charlemagne contre Murman ou Morvan, chef breton, qui s'était soulevé avec son peuple. Et comme le poëte, en sa qualité de moine, parle souvent d'églises profanées, de couvents pillés, de lois ecclésiastiques violées, l'historien conclut qu'il n'y avait, au fond de cette expédition, qu'un misérable intérêt de secte. Il tourne finement en ridicule les prêtres qui suivirent l'armée de Louis en Bretagne, comme ils faisaient partout, et termine son récit par les lignes suivantes : « Après la première bataille gagnée, le vainqueur publiait, de son camp, sur les rivières d'Ellé ou de Blavet, des manifestes sur la tonsure des clercs et la vie des moines de la Bretagne, leur enjoignant, sous des peines corporelles, de suivre à l'avenir les règles décrétées par l'Église romaine. »

D'après ce compte rendu, ne semblerait-il pas que les décrets de l'Empereur avaient pour objet ordinaire et principal ces sortes de querelles religieuses? La vérité est :

1° Que les deux constitutions, auxquelles l'auteur nous renvoie, ne parlent qu'en passant de la tonsure des clercs et contiennent grand nombre d'autres dispositions :

2° Qu'en parcourant les deux cent-quarante diplômes et les cinquante chartes environ qu'on attribue à ce prince, sans compter les capitulaires, nous n'avons trouvé qu'un seul de ces actes qui soit daté d'un camp; tous les autres portent la date de quelqu'une des villes ou résidences impériales : Poitiers, Aix-la-Chapelle, Crespy, Nimègue, etc. Mais l'idée de camp produit ici un effet pittoresque et demandé par le système de M. Thierry, d'après lequel les Carlovingiens, en qualité de rois barbares, doivent à peine avoir une cour. Si l'on objecte que des chroniqueurs contemporains de Clovis lui donnent déjà une *aula regia*[1], la ré-

[1] Dom Bouquet, *Script. rerum gallic.*, t. III. *Vita S. Vedasti*, p. 372. — Cf. *Hist. de la Conq.*, t. I, p. 44.

ponse est toute prête : simple formule de *politesse romaine.*

Mais il nous importe surtout de signaler le caractère des ordonnances si nombreuses de Louis le Débonnaire. Excepté les deux dont s'est emparé M. Thierry, elles roulent à peu près exclusivement sur des fondations d'églises, de monastères, d'hôpitaux, sur les priviléges accordés à ces établissements ou œuvres pies [1]. On y remarque aussi un décret pour la promulgation d'un concile tenu à Aix-la-Chapelle, dans le but d'aviser à la réforme des couvents et à l'introduction d'une exacte discipline [2]. Les canons de cette assemblée devinrent lois de l'empire, et c'était une nécessité, vu la multitude de ces maisons religieuses. D'ailleurs, tel était le droit public de l'Europe chrétienne, inauguré ou du moins étendu et formulé par Charlemagne : les deux pouvoirs, temporel et spirituel, que nous trouvons si fréquemment en lutte dans l'histoire, devaient se donner la main et se prêter un mutuel concours.

Tout cela fait bien voir jusqu'à quel point les affaires ecclésiastiques étaient alors mêlées aux affaires de l'État; mais où découvre-t-on la preuve que les empereurs se soient si particulièrement préoccupés de la tonsure des moines de Bretagne?

Cependant, pour montrer l'acharnement de cette haine vouée aux réfugiés de l'Armorique, M. Thierry continue en ces termes [3] : « *Chaque année*..... quand les rois francs assemblaient autour d'eux en grand conseil les gouverneurs de leurs provinces..... le comte des frontières bretonnes était souvent interrogé sur la foi religieuse des Bretons. » Les mots *chaque année* ont disparu dans l'édition de 1851 ; mais, le reste de la phrase demeurant le même, on peut se demander si le sens est changé. Quoiqu'il en soit, voici la réponse du capitaine franc : « Ils ne croient pas aux vrais dogmes, ils s'écartent de la ligne droite, *avia curva petunt.* Alors la guerre était votée contre eux par acclamation unanime. »

[1] *Script. rerum gallic.*, t. VI, p. 405 et suiv.
[2] Sirmond, *Concil. Gall.*, t. II, ann. 816, p. 329.
[3] *Hist. de la Conq.*, t. I, p. 73 (édit. 1838).

En lisant cette scène, qui ne croirait que cet interrogatoire était devenu une loi ou du moins une coutume; que c'était là une mesure habituelle de sûreté contre une race rebelle? Il n'en est rien. Le poëte, cité par M. Thierry, mais infiniment moins poëte que l'historien, suppose ce dialogue pour une seule circonstance, à l'occasion de la guerre nationale et politique dont il était tout à l'heure question. Quant au retour périodique d'une telle formalité, il n'a laissé dans l'histoire absolument aucune trace. Avec cette puissance de généralisation, il n'en coûtait rien d'expliquer toujours par la rivalité des races les guerres de la Vendée et de la chouannerie. M. Michelet est allé jusque-là, et, sans doute, M. Thierry n'aurait pas refusé de le suivre. Mais de pareilles argumentations tombent d'elles-mêmes.

Ainsi l'Église bretonne, fille de l'Église romaine, ne cessa jamais au fond de reconnaître, de vénérer l'autorité de sa mère et la suprématie pontificale. La polémique surannée du protestantisme naissant, rajeunie après trois siècles par nos historiens rationalistes, n'a pu jusqu'à ce jour opposer à ce grand fait que de frivoles conjectures. Il n'en faut pas davantage pour démontrer historiquement la légitimité de la mission romaine envoyée par saint Grégoire; il sera utile d'en montrer aussi l'opportunité ou pour mieux dire l'urgente nécessité.

IV

La preuve n'est pas difficile. Nous avons pour cela le témoignage d'un auteur non suspect, bien instruit de l'état des choses, qui nous a laissé une description vive et circonstanciée des vices et des malheurs de ses compatriotes; nous voulons parler de saint Gildas, surnommé le Sage.

Né dans l'île de Bretagne, vers l'an 493 et de bonne heure moine à Bangor, il quitta son pays à la suite des incursions an-

glo-saxonnes, et accompagné de quelques amis, vint se fixer non loin de Vannes, sur la côte de l'Armorique, où il fonda une abbaye devenue fameuse sous son nom. Disciple du célèbre saint Hildut, il avait puisé à son école l'amour des lettres, et le propagea dans sa nouvelle patrie. Mais le souvenir de la Bretagne absente le poursuivait dans la retraite. Tout en déplorant ses infortunes, il s'indignait contre les crimes qui avaient provoqué la colère du Seigneur. Ces sentiments dictèrent à son âme ardente un livre, où il se fait en même temps le Tacite et le Jérémie de la vieille race bretonne. Cet ouvrage précieux et trop peu lu de nos modernes historiens, est intitulé : *de Excidio Britanniæ liber querulus*[1]. Il comprend trois parties : la première est une *histoire*, la deuxième une *lettre*, et la troisième une *invective* contre le clergé de l'île.

L'*histoire* présente à grands traits un résumé, écrit avec beaucoup de vigueur, des événements qui ont précédé et accompagné l'invasion saxonne, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'année 570, époque probable de la mort de l'auteur.

La *lettre* débute ainsi : « La Bretagne a des rois, mais ce sont des tyrans; elle a des juges, mais impies : ils savent dépouiller et frapper, mais les innocents; défendre et protéger, mais les coupables. Elle a des femmes mariées, mais vendues aux plus détestables excès. Les serments y sont des parjures, les vœux des mensonges. On y est toujours en guerre, et ces guerres sont injustes et fratricides. On y voit des hommes qui poursuivent les brigands à travers le pays, mais qui aiment et récompensent d'autres brigands assis à leur table; qui siégent pour rendre la justice et chaque jour en méconnaissent les lois; qui méprisent l'innocent quand il est faible, et prodiguent leurs hommages à l'homme sanguinaire, superbe, parricide, adultère, à tous les ennemis de Dieu, quand ils sont favorisés par le sort, mot qui devrait périr avec eux; qui chargent de fers et jettent dans les

[1] Apud Gallandium, *Bibliot. vet. Patrum*, t. XII, p. 191.

cachots les misérables jouets de leur ruse; qui prennent Dieu à témoin en face des autels, et un instant après foulent aux pieds ces engagements sacrés : comme cet infâme tyran de Dumnonie, le barbare Constantin, etc. » Puis, passant en revue tous les rois bretons; Constantin, Conan, Vortiport, Cuneglasse, Maglocun, il reproche à l'un le meurtre sacrilége de deux princes royaux, immolés jusque dans le sanctuaire, au mépris de la foi jurée; à l'autre, ses adultères; à un troisième, l'oppression des peuples et ses guerres iniques; à un autre encore, la spoliation des Églises; à tous, la solennelle violation de leurs plus saints devoirs; et finit par faire gronder sur leurs têtes le tonnerre des menaces divines. Tel est le style de saint Gildas, dont la rudesse trouve son explication, sinon son excuse, dans l'affreuse dégradation, où l'invasion étrangère et la discorde civile avaient replongé ce peuple, éclairé pourtant des lumières de l'Évangile.

Mais peut-être les ministres de Jésus-Christ relèveront par leurs exemples la morale publique et rendront à ces âmes abattues le mâle courage des vertus chrétiennes? Hélas! la tribu sacerdotale n'offrait guère au pinceau du fervent religieux un tableau plus consolant. On en jugera par les premiers traits de ses *invectives* contre le clergé de l'île. Nous en avons adouci la force, et leur rudesse conserve encore quelque chose de choquant pour la délicatesse de nos mœurs et les habitudes de notre langage : « La Bretagne a des prêtres, mais la plupart insensés; de nombreux ministres des autels, mais indignes de leurs fonctions; des clercs hypocrites, qui ne sont que de fins voleurs; des hommes qui portent le titre de pasteurs et sont en effet des loups dévorants...

« A peine daignent-ils abaisser un regard plein d'orgueil sur le juste dans la pauvreté, comme sur un vil reptile qui rampe à leurs pieds, et ils n'ont pas honte d'honorer comme un ange des cieux le scélérat dans l'opulence. Ils prêchent du bout des lèvres qu'il faut faire la charité, et jamais ne donnent une obole. Ils dissimulent les injustices révoltantes dont le peuple est victime,

et, de leurs injures personnelles, ils font des attentats contre Dieu même...

« Les degrés ecclésiastiques excitent plus leur ambition que le royaume des cieux ; quand ils y sont parvenus, ils en défendent la possession en véritables tyrans, et oublient d'en rehausser l'éclat par leurs vertus. »

Entraîné par son zèle, le saint abbé poursuit surtout la simonie, qu'il représente comme la grande plaie de l'Église bretonne. Sous les yeux des prévaricateurs, il met l'éloquent exemple des saints les plus illustres de l'Ancien Testament, et n'oublie pas l'héroïsme des martyrs de l'Évangile. Il cite tour à tour les paroles enflammées d'Ignace d'Antioche et de Polycarpe de Smyrne, volant au martyre pour l'amour de Jésus-Christ ; les foudroyants anathèmes des prophètes ; les divines leçons du Sauveur lui-même, les instructions de ses apôtres, surtout du bienheureux Pierre qu'il appelle le premier d'entre eux, *apostolorum princeps*, et dont il proclame l'éminente prérogative : *Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.*

Il conclut par ces mots touchants : « Daigne le Dieu tout-puissant, le Dieu de toute consolation et de toute miséricorde, couvrir de sa paternelle protection le très-petit nombre des pasteurs fidèles, et, après la défaite de l'ennemi commun, les introduire dans la sainte patrie, la céleste Jérusalem ! »

Un si rapide sommaire ne donne pas une idée complète du caractère mâle et brûlant de cette parole, dont les accents émus et indignés rappellent Salvien, l'éloquent prêtre de Marseille, le vengeur de la Providence contre les plaintes du vieux monde romain dévasté par les barbares. Même en faisant la part de quelques hyperboles, qu'il faudrait mettre sur le compte de la noble passion du bien, saint Gildas en a dit assez pour montrer à l'œil le plus prévenu que l'Église bretonne, par suite de cet isolement et de cette indépendance dont nos historiens la félicitent en les exagérant aux dépens de la vérité, avait besoin d'un secours étranger qui l'aidât à recouvrer son antique

splendeur. Ce secours, que le saint abbé appelle de toute l'ardeur de son âme désolée, la Providence le tient en réserve dans le zèle apostolique de Grégoire le Grand. Sur ce pontife romain, sur cet illustre successeur de Pierre reposent désormais les destinées humaines et divines du peuple conquérant et du peuple conquis. C'est lui qui hâtera la formation et préparera l'avenir de la puissante nation anglaise, en confondant les deux races dans la même foi, la même espérance et le même amour; et c'est ainsi que la grande parole du Christ : *Allez, enseignez toutes les nations*, sauvera, civilisera une seconde fois les habitants de la Bretagne.

V. ALET.

LES ORIGINES DU CHRISTIANISME

D'APRÈS L'ÉCOLE DE TUBINGUE

(TROISIÈME ARTICLE [1].)

UNITÉ DU CHRISTIANISME AU SIÈCLE APOSTOLIQUE.

Un des caractères les plus saillants et l'une des plus belles prérogatives de l'Église catholique mise en regard avec les sectes dissidentes du protestantisme, c'est l'unité.

L'unité est la preuve irrécusable de la vérité de sa doctrine, car si l'erreur peut être et n'est que trop multiple, la vérité est essentiellement une.

L'unité est la condition en même temps que la garantie de l'immutabilité du catholicisme et de sa durée jusqu'à la consommation des siècles. Parce que rien ne périt que ce qui change, et rien ne change sans cesser d'être un, au moins sous un certain rapport.

L'unité est le sceau de la divinité imprimé à la religion de Jésus-Christ, demeuré intact dans le catholicisme et brisé par les mille sectes du protestantisme.

Aussi que n'a-t-on point tenté pour arriver à les réunir par l'acceptation d'une confession commune? Mais tous ces efforts n'ont point été et ne pouvaient être couronnés du succès. Profon-

[1] Voyez *Études de théologie*, mars 1861, *Les origines du christianisme, d'après la Revue germanique*, et, septembre 1861, *Les origines du christianisme, d'après l'école de Tubingue. Judaïsme et christianisme.*

dément humilié de l'état d'infériorité où le mettait, par rapport au catholicisme, cette impuissance à rétablir l'unité dans ses propres croyances, le protestantisme moderne entreprit de transporter ses divisions intestines dans l'Église primitive elle-même et de colorer ses variations incessantes, en en faisant remonter les commencements jusqu'aux temps apostoliques. L'école de Tubingue, en particulier, s'est chargé de cette œuvre de réhabilitation. Selon elle, l'unité du christianisme aurait reçu sa première atteinte par la vocation de l'apôtre saint Paul qui amena dans l'Église une division profonde dont on retrouve encore les traces au milieu du deuxième siècle. Deux partis se formèrent qui, se poursuivant à outrance, remplirent l'histoire du premier siècle de leurs luttes acharnées. D'une part les judéo-chrétiens à la suite de saint Pierre, l'apôtre de la circoncision, s'efforçaient de maintenir les observances de la loi mosaïque comme une condition essentielle de la religion ; de l'autre, saint Paul, l'apôtre de l'indépendance, à la tête du parti de la gentilité, refusait de soumettre les nouveaux convertis à ces obligations et cherchait à faire prédominer les idées d'affranchissement et d'universalité.

L'école de Tubingue qui se glorifie de soutenir cette thèse, n'en a pas pour cela le mérite de l'invention. Morgan et plusieurs autres déistes anglais, dans les deux derniers siècles, avaient déjà cru pouvoir s'appuyer sur l'Épître aux Galates pour imaginer une prétendue opposition entre saint Pierre et saint Paul. Schmidt[1], Wegscheider[2], Augusti[3], Planck[4], et d'autres auteurs allemands reprirent en sous-œuvre cette singulière théorie, jusqu'à ce qu'enfin Baur et ses adhérents parvinrent à l'ériger en système[5]. A coup sûr, rien n'est moins solide que tout cet écha-

[1] Schmidt, *Kirchengeschichte*, t. I, p. 73.

[2] Wegscheider, *Institut. theol. christ. dogm.*, Halle, 1833, p. 178.

[3] Augusti, *Uebersetzung und Erklærung der katholischen Briefe.*

[4] Planck, *das Princip des Ebionitismus*, p. 6 et seqq.

[5] Baur, *die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, 1860, 2e édit. — Schwegler, *das nachapostolische Zeitalter*, 1846. — Reuss, *Histoire de la théol. chrét. au siècle apost.*, 1852.

faudage élevé sur une base aussi étroite que l'est un fait particulier, un simple détail de conduite qui ne touche point à la foi, le conflit d'Antioche entre saint Pierre et saint Paul. C'est néanmoins de ce point que part l'école de Tubingue pour imaginer l'antithèse du pétrinisme et du paulinisme. C'est sur ce fait unique et mal interprété qu'elle fait pivoter, comme sur la pointe d'une aiguille, toute l'histoire du siècle apostolique. C'est cette hypothèse entièrement gratuite et sans preuve qui sert ensuite de *criterium* pour discerner dans les écrits du Nouveau Testament, ceux qui sont authentiques de ceux qui ne le sont pas. En vérité, si c'est là de la critique historique, et non pas plutôt de la critique de fantaisie, il faut avouer que les mots ont pris dans notre temps des acceptions étranges, et que le langage d'aujourd'hui cherche à n'être pas compris. Le roman du pétrinisme et du paulinisme est trop curieux, pour que nous ne cherchions pas à le faire connaître à nos lecteurs. Ils se convaincront sans peine, nous l'espérons, que son plus grand mérite est dans l'invention.

I

Le christianisme, d'après l'école de Tubingue, n'était pas d'abord distinct du judaïsme. Loin de vouloir s'isoler de la famille de Jacob, les premiers chrétiens voyant encore en elle l'héritière des promesses, auraient cru se condamner eux-mêmes en cessant d'en faire partie. A leurs yeux, renoncer à la loi mosaïque, c'eût été renier Dieu lui-même, et ils avaient trop de respect à l'égard des ordonnances légales pour songer à en rompre les liens et à en affranchir les autres[1].

Cependant les juifs hellénistes, que des motifs d'intérêt ou de religion avaient amenés et fixés à Jérusalem, ne pouvaient accepter la croyance nouvelle dans les mêmes conditions que ceux

[1] Voyez, sur ce sujet, *Études de théologie,* septembre 1861.

de la Palestine. Leur naissance et leur éducation au milieu du paganisme donnaient à leurs idées une direction bien différente de celle que suivaient ceux de leurs coréligionnaires qui étaient sortis immédiatement des rangs des pharisiens, et de bonne heure il se manifesta parmi les premiers une tendance prononcée à séparer le christianisme du judaïsme. Le martyre de saint Étienne mis à mort pour avoir soutenu des doctrines peu favorables au mosaïsme, est, aux yeux de Baur, une preuve évidente qu'il y avait dès lors des pagano-chrétiens à Jérusalem, et qu'Étienne était de leur nombre[1].

Nous avouerons, en passant, que notre perspicacité ne va pas jusque-là. Nous dirons même, sans trop de confusion, qu'une évidence de cette nature ne fera jamais l'objet de nos désirs. Suivons néanmoins le chef de l'école historique dans ses ingénieuses fictions.

Chassés par la persécution, les chrétiens helléniques se dispersèrent. Quelques-uns d'entre eux vinrent à Antioche et y apportèrent le christianisme. La nouvelle doctrine prit en peu de temps un développement si considérable dans cette ville, qu'on désigna d'un nom particulier ceux qui la suivaient; on les appela chrétiens. Antioche devint le centre du pagano-christianisme, comme Jérusalem l'était du judéo-christianisme[2].

Voilà, sans doute, une manière tout à fait neuve de raconter

[1] Baur, *das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, p. 42, 43.

[2] M. de Pressensé, dans un ouvrage où il combat les opinions de Baur, adopte néanmoins celles de son école sur ce point. « La tradition qui attribue à Pierre la fondation et le gouvernement de l'Église d'Antioche est très-ancienne. Eusèbe la rapporte (*H.*, *E.*, II, 36), Saint Jérôme également (*de Viris illustribus*, I), et Origène l'a confirmée en ces termes : « Ignatium dico episcopum Antiochiæ post Petrum secundum. (*In Luc. hom.* VI, t. III, édit. Delarue, p. 738...) Mais le silence de l'auteur des Actes infirme tous ces témoignages. » (*Hist. des trois prem. siècles de l'Église chrét.*, t. I, p. 405, note). — M. de Pressensé, qui croit à l'inspiration des saints livres, oubliait, en formulant ce jugement, le mot de saint Jean, que tout ce qui a été fait n'a pas été écrit, et que vouloir l'écrire, ce serait entreprendre une bibliothèque capable de remplir le monde entier. (*Joann.*, XXI, 25.)

l'histoire de la fondation de la chaire d'Antioche. Elle a aux yeux des protestants le double avantage d'attribuer tout à l'initiative individuelle, et de laisser dans l'ombre le prince des Apôtres. Mais si l'on cache saint Pierre avec tant de soin, on s'efforce en revanche de mettre saint Paul en évidence.

Un helléniste, né à Tarse en Cilicie et sorti de l'école de Gamaliel, un des meurtriers de saint Étienne, un des persécuteurs les plus acharnés du christianisme, changé tout à coup en un autre homme, par un phénomène atmosphérique qu'il prit sans doute pour une vision céleste, devint le plus ardent propagateur de la foi nouvelle dans le monde païen. « C'était, dit M. A. Stap, une de ces riches et ardentes natures qui s'enflamment pour tout ce qu'elles entreprennent et ne s'arrêtent point entre les extrêmes; un de ces esprits absolus qui poursuivent toujours jusqu'au bout la logique de la vérité ou de l'erreur, qui passent tout entiers dans la conviction présente, et ne savent pas marchander avec elle. Doué d'une organisation impressionnable et d'une imagination puissante, telles qu'en a produit de tout temps la race sémitique, il était sujet, comme les prophètes de la Judée et de l'Arabie, à des visions et à des extases, pendant lesquelles le sentiment vrai des choses lui échappait au point de ne plus pouvoir distinguer ensuite le fantastique du réel. Zélateur passionné des traditions et des observances pharisiennes, il avait persécuté à outrance, et plus qu'aucun autre, la secte nouvelle qui semblait s'en écarter ou les combattre. Animé contre elle d'une haine sans cesse croissante, il se préparait même à la poursuivre au delà des confins de la Palestine, lorsque, sur le chemin de Damas où le conduisaient ses projets d'extermination, une illumination subite avait frappé son âme et l'avait jeté transformé aux pieds du Christ. Cet homme était Saül (*sic*), ou Paul, pour lui donner le nom qu'il devait bientôt après prendre et illustrer[1]. »

[1] *Revue germanique*, 31 août 1861, *L'apôtre Paul et les judéo-chrétiens*, art. de M. A. Stap, p. 269.

A peine converti, le nouvel apôtre, sans se mettre en rapport avec aucun des douze, et ne prenant conseil que de l'Esprit saint, commença l'œuvre de l'évangélisation des gentils. Il parcourut l'Arabie pendant trois ans, la Syrie et l'Asie-Mineure pendant dix ans au moins. Plein d'une ardeur infatigable, il considérait le repos comme un crime, allait de ville en ville pour annoncer partout la déchéance de la loi de Moïse, et appelait tous les hommes à la communion de Jésus-Christ, en qui tous sont égaux et libres, qu'ils soient Juifs ou Grecs, circoncis ou non. Le succès couronnait son zèle, et un grand nombre de gentils crurent à sa parole et embrassèrent la foi. Mais, lorsque les Églises de Judée virent des communautés entières recrutées parmi les païens embrasser le christianisme, vivre et s'étendre sans rapports avec l'Église mère et complétement en dehors de la loi et des usages mosaïques, elles en furent alarmées. Saint Jacques envoya quelques-uns de ses plus fervents disciples à Antioche, dont Paul avait fait le centre de ses travaux apostoliques, afin de dire à ces nouveaux chrétiens : « Si vous n'êtes circoncis selon la pratique de la loi de Moïse, vous ne pouvez être sauvés[1]. » A ces paroles, les pagano-chrétiens à leur tour sont émus, et c'est merveille d'entendre les discours que M. A. Stap leur met à la bouche : « Que signifiait cette doctrine nouvelle, et pourquoi ne leur en avait-on pas parlé? S'étaient-ils donc donné des peines inutiles? Avaient-ils nourri une trompeuse espérance? Fallait-il ou renoncer à la rémission des péchés et aux félicités du siècle futur, ou devenir israélites[2]? »

Est-il bien sûr que ces défenseurs de la circoncision n'agissaient pas en leur propre nom, mais en celui de saint Jacques, et qu'ils avaient reçu de lui leur mission? On l'assure; cependant n'en demandez pas la preuve, car on ne vous la donnera pas. Rien n'arrête l'essor du génie de l'invention comme l'érudition

[1] *Act. apos.*, xv, 1.
[2] A. Stap, *l. c.*, p. 273.

difficultueuse de la preuve et les lenteurs de la démonstration. Le texte sacré dit seulement que les auteurs de cette sédition venaient de la Judée[1]; d'anciens et de graves auteurs pensent que ce furent des disciples de l'hérétique Cérinthe, et Ménochius adopte leur opinion; mais M. Baur affirme que c'étaient des judéo-chrétiens, des envoyés de saint Jacques. Dès lors, tout est dit, et rien n'est prouvé.

Quoi qu'il en soit de ce procédé, l'école historique ne dédaigne pas d'en faire usage. Nous en verrons encore plus d'une application. En présence du danger qui menaçait son œuvre, continue-t-on, Paul entra dans la lice et s'opposa vigoureusement à ces « faux frères. » Il comprit qu'il fallait remonter au siége même de l'opposition pour y défendre ses droits et amener une explication. Il vint donc à Jérusalem et résolut d'aborder de front la difficulté. Afin de porter dès l'abord la question sur le terrain de la pratique et de trancher la difficulté par un fait, il amena avec lui son disciple Tite, Grec de naissance, et parvint, non sans peine, à le sauver de l'obligation de se faire circoncire. Les apôtres pâlestiniens regardaient toujours la circoncision comme une condition essentielle de la participation au règne messianique. Néanmoins, en apprenant les magnifiques résultats de la prédication de Paul parmi les nations, ils ne purent s'empêcher de reconnaître l'utilité et l'importance de son œuvre. Ils tendirent la main à l'apôtre des gentils en signe d'union et consentirent à le laisser remplir sa mission à sa manière; mais en lui permettant d'admettre dans le sein de l'Église des hommes incirconcis, ils se réservèrent de ne pas user eux-mêmes de cette faculté nouvelle. Ainsi, les contractants de Jérusalem ne firent, en définitive, qu'un compromis qui portait dans les termes où il fut conclu tous les germes d'une prompte scission. Les concessions accordées par le parti de saint Pierre à celui de saint Paul, ne découlaient pas d'un principe bien arrêté et franchement

[1] *Act. apost.*, XV, 1.

égalitaire. Elles ne pouvaient, à la première occasion, que révéler le défaut de conviction qui les avait accompagnées, et donner lieu à de nouveaux conflits[1].

Cette manière de raconter le voyage de saint Paul à Jérusalem et ce qui se passa au premier concile tenu par les apôtres dans cette ville, ne s'accorde guère avec ce que nous lisons au livre des Actes. On pouvait s'y attendre; car l'école de Tubingue n'admet pas l'authenticité de ce livre. Elle y voit moins une histoire qu'un essai de conciliation au moyen de l'histoire entre les chrétiens judaïsants et ceux du parti de l'apôtre des gentils. Pour atteindre son but, l'auteur n'a rien trouvé de mieux que de mettre dans la bouche de Pierre les doctrines de Paul, et d'établir, autant que possible, une parfaite conformité entre la conduite des deux apôtres au sujet de la circoncision et des observances légales. Aussi, Baur et Schwegler prétendent-ils que le Paul des Actes ne ressemble en rien à celui des Épîtres[2], et pour ce qui regarde le concile de Jérusalem en particulier, ils voient entre le récit de saint Luc et celui de l'épître aux Galates une triple contradiction. Dans les Actes, disent-ils, les conférences sont publiques, dans l'épître aux Galates elles sont particulières; d'après saint Luc, les apôtres sont dans un parfait accord, tandis que d'après saint Paul ils paraissent profondément divisés entre eux; enfin, les discours prononcés aux conciles de Jérusalem ne s'accordent pas avec le résultat. Ceux-là sont animés d'un esprit libéral; au lieu que celui-ci consacre le triomphe du parti judaïsant.

Mais ne pourrait-on pas leur répondre : Il y a eu à Jérusalem des conférences publiques et des conférences particulières. Le livre des Actes, qui est un livre d'histoire, raconte les unes et les autres; et l'épître aux Galates se tait sur le décret du concile,

[1] Baur, *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, 1861, p. 49, 50. — Hilgenfeld, *Das Urchristenthum in den Hauptwendepuncten seines Entwickelungsganges*, 1855, p. 54 et suiv.

[2] Baur, *Das Christenthum*, etc., p. 125 et suiv. — Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*, t. II, p. 111.

parce que saint Paul n'ayant à y traiter que la question qui concernait son apostolat, le résultat des conférences particulières lui importait seul. Ici, on fait mention de deux sortes de conférences, là on parle de l'une sans nier l'autre; où est la contradiction? Vous ajoutez que d'après la première version, les apôtres paraissent parfaitement d'accord, et entièrement partagés de sentiment d'après la seconde. Êtes-vous bien sûrs de l'exactitude de cette double assertion? Nous admettons volontiers que, dans le récit des Actes, les apôtres finissent par s'entendre sur la conduite à tenir au sujet de la circoncision et des observances légales; mais avouez que dans la discussion même il y a bien de la distance entre le point de vue de saint Paul et celui où se place saint Jacques par son discours. Quant à l'épître aux Galates, il nous est impossible d'y trouver la trace d'une opposition marquée entre les apôtres; nous les voyons, au contraire, se donner la main en signe d'union[1]. Enfin, quelle contradiction voyez-vous entre les discours du concile et le décret qui le termine? Il est vrai que le discours de saint Pierre semblait vouloir décharger entièrement les chrétiens d'origine païenne de toutes les observances de la loi, tandis que le décret en conserve quelques-unes. Mais l'apôtre saint Jacques n'avait-il pas fait aussi ses restrictions? Et quelle est l'assemblée délibérante où le vote ne vient pas souvent donner raison à un juste milieu, bien que les partis les plus extrêmes s'y soient fait entendre dans la discussion? Nous ne pouvons admettre, d'ailleurs, que la décision du concile ait assuré le triomphe du parti judaïsant; car il est évident, qu'en secouant définitivement le joug de la circoncision, il frappa d'un coup mortel la loi de Moïse[2].

Le conflit d'Antioche entre saint Pierre et saint Paul fournit à l'école de Tubingue une nouvelle donnée pour confirmer son

[1] « Dextras dederunt mihi et Barnabæ societatis. » *Act. apost.*, II, 9.

[2] Voyez sur le concile de Jérusalem une note fort intéressante de M. de Pressensé, dans son *Hist. des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, p. 487.

système. Avant l'arrivée de certains disciples de saint Jacques, Pierre n'avait fait aucune difficulté de prendre part aux repas des chrétiens d'origine païenne, mais après leur arrivée, il crut devoir s'en abstenir pour ne point scandaliser les circoncis. Nous n'avons pas à juger ici la conduite de l'apôtre en cette circonstance, et puisque saint Paul l'a condamnée, nous ne tenterons pas de la justifier. Il n'en est pas moins vrai qu'elle ne pouvait mettre en question ni l'infaillibilité du chef de l'Église, comme le croit M. de Pressensé [1], ni les principes fondamentaux de la foi, comme le veut la critique historique. D'après Baur, ce conflit manifesta clairement les inconvénients de ce qu'il appelle le compromis de Jérusalem, et ne servit qu'à rendre irréconciliable l'antagonisme des deux partis. Paul avait jeté le gant au judéo-christianisme en résistant publiquement au premier des Douze, le gant ne tarda pas à être relevé.

« Une véritable contre-mission, dit M. Michel-Nicolas, fut organisée pour paralyser ses efforts et pour ramener à l'Évangile des judaïsants ceux qui s'étaient laissé séduire par ses prédications. On lança partout sur ses pas des hommes qui le décriaient auprès des Églises fondées par ses soins, qui produisaient des lettres de recommandation d'origine fort respectable pour s'introduire dans les troupeaux, qui réclamaient pour les apôtres palestiniens une autorité exclusive, et qui se proclamaient les seuls véritables disciples de Jésus-Christ et, rompant avec les chrétiens

[1] « Les défenseurs de sa primauté ne voient dans cet acte qu'une légère erreur de conduite, qui ne saurait porter atteinte à son infaillibilité doctrinale. Ils oublient que Pierre, en refusant de manger, donnait gain de cause à une doctrine fausse... Toutes les subtilités d'une habile discussion n'empêcheront pas de reconnaître que son infaillibilité prétendue a fait naufrage à Antioche. » (*L. c.*, p. 473). — L'infaillibilité du Souverain Pontife consiste à ne pouvoir errer sur la foi dans l'approbation des décrets des conciles et dans les décisions doctrinales adressées à toute l'Église. Saint Pierre, à Antioche, s'abstint personnellement des repas avec les païens convertis, sans inviter personne à imiter son exemple. Nous ne voyons pas comment cette abstention purement négative peut être élevée à la hauteur d'un décret dogmatique notifié à toute l'Église.

non circoncis amenés par Paul à la connaissance de l'Évangile, imposaient aux fidèles, comme condition de salut, la circoncision et, en général, l'observation des prescriptions de la loi mosaïque[1]. » Les glorieux malheurs et le dévouement sublime de saint Paul ne furent point capables d'apaiser cette haine irréconciable. Captif à Rome et menacé dans son existence, il ne trouve pas un seul ami pour l'assister dans son procès, et après deux années entières passées dans les tristes alternatives de l'espérance et de la crainte, il en est encore réduit à se plaindre du mauvais vouloir de ces hommes qui, tout en affectant de prêcher le Christ, prenaient plaisir à aggraver la position de son apôtre. On alla même en plusieurs lieux jusqu'à représenter sa captivité et ses afflictions comme la preuve et le châtiment divin de ses erreurs.

De part et d'autre la bonne foi sans aucun doute était égale, mais de part et d'autre aussi l'animosité était grande. Les chrétiens judaïsants révoquaient en doute la mission de l'apôtre des gentils : Qui était-il donc, après tout? Avait-il vécu avec le Maître? L'avait-il vu, l'avait-il entendu, l'avait-il seulement approché? Est-ce bien de lui qu'il avait reçu sa mission? Ces questions et d'autres semblables ont dû lui être posées souvent puisqu'il s'est empressé d'y répondre maintes fois dans ses Épîtres, soit directement soit indirectement. « Le nom d'Apostat, dont les judéo-chrétiens le gratifiaient très-volontiers et si hautement que Jacques lui-même jugea à propos de lui en glisser un mot et de lui suggérer un moyen d'en prévenir les fâcheuses conséquences, ce nom seul, pesé dans la balance des passions religieuses, nous fait mesurer l'immense distance qui séparait les deux points de vue[2]. »

Saint Paul de son côté se défend avec énergie. Si ses adversaires se glorifient de la sainteté de leur origine, n'a-t-il pas le droit de faire valoir les mêmes priviléges? Ils sont Hébreux, dit-il,

[1] *Revue germanique,* 31 décembre 1858. *La théologie des apôtres,* art. de M. Michel-Nicolas, p. 445.

[2] Reuss, *Hist. de la théologie chrét.,* t. II, p. 511, 512.

et moi aussi; ils sont Israélites, et moi de même; ils sont de la race d'Abraham, j'en suis comme eux; ils sont les ministres de Jésus-Christ, je le suis à meilleur titre encore; car j'ai travaillé davantage, j'ai reçu plus de coups, j'ai bravé plus de dangers, gémi plus souvent dans les cachots et souffert plus d'afflictions pour la défense de sa cause. L'Évangile que je prêche est le seul véritable; anathème à quiconque en prêcherait un autre, fût-il un ange descendu du ciel! Ceux qui s'élèvent contre moi ne veulent, après tout, que détruire l'Évangile du Christ. Ils font gloire de ce qui fait leur honte, et ne sont en réalité que les ennemis cachés de la croix du Seigneur. D'après M. Reuss, l'indignation de l'apôtre des gentils contre ses adversaires dépasse à chaque instant les bornes: « Pour eux, point de ménagement! Pour eux, point d'armes courtoises! Toutes les ressources d'une rhétorique ardente et passionnée serviront à les combattre. La satire, l'ironie, l'invective, la provocation, l'éloge de soi-même, la question qui prend l'allure d'un interrogatoire d'accusé, l'énumération qui se change en réquisitoire, tout est bon, quand s'engage cette polémique, et les coups tombent secs et drus sur des hommes qui seraient plus méprisables, s'ils étaient moins méchants. Les phrases qui leur sont jetées à la tête blessent les convenances d'un siècle auquel l'étiquette a fait perdre l'habitude du naturel. Ils sont des faussaires, des menteurs, des chiens, des suppôts de Satan, qui lui-même prend quelquefois les dehors d'un ange de lumière. Des jeux de mots aussi spirituels par leur à propos qu'étranges pour le langage de nos jours, appellent la raillerie au secours de la bonne cause, et vont servir jusqu'à des éclats d'humeur dont l'affreuse énergie nous étonne plus qu'elle ne nous entraîne[1]. »

En vérité, n'est-ce pas abuser de la crédulité de ses lecteurs, que d'écrire ainsi l'histoire? On voit bien que la critique histori-

[1] Reuss, *Hist. de la théologie chrét.*, t, II, p. 514, 515, d'après Baur, *Das Christenthum*, etc.

que, elle aussi, et plus encore que saint Paul, a besoin de toutes les ressources d'une rhétorique vraiment passionnée pour faire valoir les prétendus arguments par lesquels elle s'efforce vainement d'établir sa thèse. Ce qu'ils ont de spécieux a pu un moment faire illusion à la génération contemporaine, mais la postérité saura bien faire justice du mensonge. Elle dira, sans contradicteurs, ce que l'érudition vraie et l'impartialité ont déjà proclamé aujourd'hui, que la division entre les apôtres imaginée par l'école de Tubingue, n'a jamais existé de fait; et, par conséquent, que les animosités mutuelles qu'on leur prête, sont une pure invention fondée sur une erreur historique.

M. Edgar Quinet néanmoins, dans un livre intitulé : *le Christianisme et la Révolution française*, reproduit sur saint Pierre et saint Paul les mêmes appréciations et les mêmes erreurs que l'école de Tubingue.

« A peine sortis de Jérusalem, dit-il, les apôtres se trouvent entre deux mondes, le monde juif, considéré comme orthodoxe, et tout le reste de l'univers. Quelle conduite suivre pour les réunir? C'est la question qui est encore posée aujourd'hui sous des noms différents. Les uns pensent, et saint Pierre est de ce côté, qu'il ne peut y avoir de communication avec les nations étrangères, si elles ne rentrent d'abord dans la loi judaïque, dans les rites et la circoncision d'Abraham : c'était obliger le monde entier d'entrer par la porte étroite de la Judée; c'était nier le mouvement de l'esprit dans tout l'univers, hors de Jérusalem; c'était contraindre le genre humain de recommencer la migration des Juifs; c'était écrire sur le sable du désert : Hors de là point de salut.

« Dans cette première assemblée, il en est d'autres, et saint Paul est avec eux, qui déclarent que la communion se fait par l'esprit nouveau, non par les rites de Jacob et des patriarches; que dès lors sans passer par le temple de Jérusalem, les nations étrangères peuvent entrer dans la vie et l'unité. De ces deux sentiments qui contenaient toute la destinée du monde, lequel a

prévalu dans ce premier conclave? Le christianisme plus vaste, plus universel de saint Paul l'emporta, ce jour-là, sur le christianisme et la liturgie lapidaire de saint Pierre. Il est décidé, sous l'inspiration de l'avenir, que l'Église de Judée n'entravera pas l'Église universelle, que les rites du passé ne sont qu'une chose secondaire, que la première et véritablement l'unique est la vie de l'esprit. Ainsi cette première division de l'Église naissante se résout par la liberté.

« Voulez-vous savoir comment la liberté et l'autorité se concilient, suivez un moment saint Paul. Il se sent emprisonné dans l'ancienne Judée; l'ombre du vieux temple pèse sur lui; il ne respire à l'aise qu'au milieu des peuples étrangers, lorsque, sur les deux rivages de l'Asie et de l'Europe, il embrasse le genre humain. Il emporte avec lui les paroles du Maître; mais quelle indépendance, quelle audace d'interprétation! Vous voyez heure par heure l'Église nouvelle se lever, s'épanouir, grandir dans cette âme. Où s'arrêtera-t-elle au milieu de cet infini? Il a une sorte de jalousie sublime; le voisinage des autres apôtres l'embarrasse; il lui faut, comme à un aigle, un horizon qui soit tout à lui; dans son mépris du passé, il veut des âmes neuves, des villes neuves où la parole n'ait pas encore germé. Cette indépendance, cette spontanéité, il la communique à ses Églises [1]. »

Si M. Quinet ne met pas en œuvre toutes les ressources d'une rhétorique passionnée, à l'exemple de M. Reuss et de saint Paul, il faut avouer au moins qu'il est poëte, et que, comme tel, il use largement du droit de tout oser :

Pictoribus atque poetis
Quidlibet audendi semper fuit æqua potestas.

Ne nous arrêtons pas aux détails de style, à la propriété de l'expression, à la justesse de la pensée, à ce premier *conclave* où l'on n'élit aucun pape, à ces rites de *Jacob et des autres patriarches*

[1] E. Quinet, *le Christianisme et la Révolution française*, p. 67.

établis par Moïse, à cette liturgie *lapidaire* de saint Pierre et à cette ombre qui *pèse;* ce serait trop demander à un poëte. Demandons-lui seulement la vérité.

Pour ce qui concerne saint Pierre, les faits que nous avons cités d'après les Actes des apôtres, indiquent assez ce qu'il faut penser des assertions de M. Quinet. Quant à saint Paul, voyons ce qu'elles valent.

D'abord il le représente comme l'apôtre exclusif de la gentilité : « Dans son mépris du passé, il veut des âmes neuves, des villes neuves où la parole n'ait pas encore germé. » Et cependant, Paul étant venu à Jérusalem pour y voir Jacques et Pierre y prêcha sans crainte la religion qu'il avait persécutée[1]. Paul, à trois reprises différentes, instruisit à Antioche la multitude composée de Juifs et de païens et séjourna longtemps parmi eux[2]. Paul jeta partout les fondements des nouvelles chrétientés dans les synagogues qui lui servaient de tribune pour porter la parole à la fois aux enfants d'Israël et à ceux de la gentilité que la curiosité amenait auprès de lui. Ainsi s'établirent les Églises d'Antioche de Pisidie, d'Icone, de Philippes, de Thessalonique, de Béroé, de Corinthe[3]. Paul fit à ses anciens coreligionnaires des concessions bien plus fréquentes que Pierre, et poussa plus loin que lui les ménagements qu'il gardait pour eux. L'apôtre de la circoncision ne montre trop de condescendance qu'une fois, tandis que l'apôtre de l'émancipation, pour ne point paraître rejeter les prescriptions mosaïques, un jour se joint à quatre juifs qui, après avoir accompli le vœu du nazaréat, montaient au temple de Jérusalem; il se purifie, il prie et jeûne avec eux, se charge même pour eux des frais du sacrifice, et l'on voit à ses cheveux encore fraîchement rasés que lui-même n'était point déchargé depuis longtemps d'un vœu semblable au leur[4]. A Lystre, il prend pour

[1] *Act. apost.*, IX, 26-29.
[2] *Act. apost.*, XI, 25; XIII et XIV.
[3] *Act. apost.*, XIII, 14; XIV, 1; XVI, 12, 13; XVII, 1, 2, 10; XVIII, 14.
[4] *Act. apost.*, XVIII, 18; XXI, 21, et les comm. de Ménoch.

disciple Timothée, fils d'un païen, et le fait circoncire, à cause des Juifs[1]. Il se défend devant Félix, en alléguant qu'il est venu à Jérusalem « pour adorer » et qu'on l'avait trouvé « se purifiant dans le temple[2]. » Au tribunal de Festus, il insiste sur ce qu'il n'a prêché ni contre la loi, ni contre le temple[3]. Son premier mot aux Juifs dans sa captivité à Rome, c'est l'assurance qu'il n'a rien fait contre « les coutumes paternelles[4]. »

« Est-il donc vrai, se demande le savant abbé Gorini, après avoir cité les mêmes faits dans sa *Défense de l'Église contre les erreurs historiques*, est-il donc vrai que cet apôtre ait plus complétement rompu que saint Pierre avec la synagogue et qu'il ait osé rendre l'Église libre, tandis que le chef officiel des chrétiens aurait tenté de river l'avenir au passé? Reconnaissons que tous les deux, lorsqu'ils étaient assaillis de difficultés semblables, cédaient de même aux circonstances, et respectaient également des préjugés que le temps seul pouvait détruire[5]. »

La prétendue *indépendance* de saint Paul, son *audace d'interprétation*, le *voisinage des autres apôtres qui l'embarrasse*, le besoin d'un *horizon qui soit tout à lui*, sont aussi peu fondés en histoire que l'opposition de sa conduite avec celle de saint Pierre. Car l'apôtre des gentils ne néglige aucune occasion de voir ses frères de la Palestine[6]. Il se rend à Jérusalem pour consulter les apôtres au sujet de la circoncision et des rites légaux[7]. Il craint de s'exposer à travailler en vain, s'il ne confronte son Évangile avec le leur[8]. Partout il enseigne les dogmes décrétés à Jérusalem[9]. Il rappelle aux Galates son union avec les colonnes

[1] *Act. apost.*, XVI, 3.
[2] *Act. apost.*, XXIV, 11 et suiv.
[3] *Act. apost.*, XXV, 8.
[4] *Act. apost.*, XXVIII, 17.
[5] Gorini, *Défense de l'Église contre les erreurs historiques*, t. I, p. 6.
[6] *Gal.*, I, 18.
[7] *Act. apost.*, XV, 2.
[8] *Gal.*, II, 2.
[9] *Act apost.*, XVI, 4.

de l'Église[1]. Il adresse une lettre aux fidèles de Rome, quoiqu'il ne les eût pas enfantés au christianisme, pour leur exprimer le désir qu'il a de les connaître et de les évangéliser[2]. Enfin, dans toutes ses missions, il recueille des aumônes pour Jérusalem, et il veut que la charité reste le lien de toutes les Églises[3]. S'il s'abstient d'évangéliser les peuples où d'autres ministres de Jésus-Christ avaient passé avant lui, ce n'est point parce qu'il cherche un *horizon tout à lui*, mais, comme il le déclare lui-même, afin que les ouvriers du père de famille ne consument pas leurs forces à ensemencer les mêmes sillons[4]. Il ne laissa pas toutefois de prêcher aux fidèles de Damas, de Jérusalem, d'Antioche et de Rome convertis par d'autres que lui.

Ainsi, de toutes les allégations de M. E. Quinet dans le long passage que nous avons cité, pas une seule ne se trouve justifiée par les faits. Il ne leur manque que la vérité. Mais, en revanche, quelles belles figures! Quelles scènes grandioses! Quels magnifiques tableaux! D'une part, c'est saint Pierre « obligeant le monde entier d'entrer par la porte étroite de la Judée, » et tandis qu'autour de lui « le genre humain recommence la migration des Juifs, » uniquement occupé de sa « liturgie lapidaire, » il trace ces grands mots « sur le sable du désert : Hors de là point de salut. » D'autre part, saint Paul « sur les deux rivages de l'Asie et de l'Europe, embrasse le genre humain et respire à l'aise au milieu des peuples étrangers. » En vain le « vieux temple » allonge son « ombre » qui, jusque dans ces lointaines contrées « pèse sur lui; vous voyez heure par heure l'Église nouvelle se lever, s'épanouir, grandir dans cette âme. »

[1] *Gal.*, II, 9.
[2] *Rom.*, I, 11.
[3] *Rom.*, XV, 25; *I Cor.*, XVI, 1; *II Cor.*, IX, 1; *Gal.*, II, 10.
[4] *Rom.*, XV, 20, 21.

II

Pour faire ressortir l'entière conformité de conduite de saint Pierre et de saint Paul dans la question de la circoncision et des rites mosaïques, il nous suffira de rappeler quelques faits de la vie des deux apôtres.

Sans parler de la mission de Samarie accomplie par saint Pierre et saint Jean, et qu'on peut considérer comme une première tendance de l'Évangile à sortir des confins de la Judée pour arriver à la gentilité, c'est Pierre qui, averti par une révélation divine, ouvrit le premier la porte de l'Église aux incirconcis dans la personne de Corneille[1]. Pendant qu'il parlait au centenier au milieu des gentils, le Saint-Esprit étant venu à descendre sur eux, à la grande admiration des Juifs, il ordonna qu'on les baptisât au nom et du baptême de Jésus-Christ[2]. A son retour à Jérusalem, il expliqua sa conduite aux fidèles circoncis qui lui reprochaient de s'être mis en communication avec les incirconcis, et ses explications furent si bien agréées qu'ils « s'apaisèrent et glorifièrent Dieu en disant : « Dieu a aussi fait part aux gentils « du don de la pénitence qui mène à la vie[3]. » Dans le concile apostolique, il déclara qu'on ne devait plus astreindre les fidèles à l'observation de la loi mosaïque, et motiva son avis dans les mêmes termes qu'eût pu le faire saint Paul : « Mes frères, dit-il, « vous le savez, il y a longtemps que Dieu m'a choisi d'entre « nous, *afin que les gentils entendissent par ma bouche la parole « de l'Évangile et qu'ils crussent*. Et Dieu qui connaît les cœurs en « a rendu témoignage en leur donnant le Saint-Esprit aussi bien « qu'à nous. Et en cela il n'a point fait de différence entre nous « et eux, purifiant leurs cœurs par la foi. Maintenant donc, pour-

[1] *Act. apost.*, x.
[2] *Act. apost.*, x, 44-48.
[3] *Act. apost.*, xi, 18.

« quoi tentez-vous Dieu, en imposant aux disciples un joug que « ni nos pères ni nous n'avons pu porter? Mais, par la grâce de « Jésus-Christ, nous croyons que nous serons sauvés aussi bien « qu'eux[1]. » Pierre agit toujours conséquemment avec lui-même, et, en le reprenant à Antioche de sa condescendance pour les chrétiens d'origine juive, Paul déclare en même temps qu'avant l'arrivée des envoyés de Jacques, l'apôtre de la circoncision n'avait jamais fait difficulté de se mêler aux incirconcis et de s'asseoir à leur table[2]. Ces faits sont du domaine de l'histoire et prouvent clairement que si saint Pierre avait été visiblement préparé par la Providence à convertir les circoncis, et s'il s'en occupait spécialement, il fut loin de le faire exclusivement et de vouloir enchaîner l'Évangile à la loi. Baur l'a si bien compris, que, pour éluder le témoignage de ces faits, il n'a trouvé d'autre moyen, que de nier l'authenticité des Actes des apôtres, où ils se trouvent consignés. L'authenticité de ce livre a été prouvée bien des fois, nous la prouverons encore en temps et lieu. Remarquons toutefois, qu'il n'est pas absolument nécessaire de le faire ici. Car, d'une part, la vérité parfaitement établie nous permet de ne pas tenir compte, pour le moment, de la négation qu'on lui oppose ; d'autre part, l'école historique, après s'être retranchée dans la Bible exclusivement, et en avoir rejeté le seul livre historique où sont racontées les actions de la vie des apôtres, s'est trouvée réduite à reconstruire leur histoire par conjecture. De l'animosité d'esprit et de sentiments dont elle s'est imaginée voir la trace dans les lettres de saint Paul, elle s'est crue en droit de conclure en fait à une opposition de conduite et de doctrine. Il nous suffira donc ici d'examiner ce qu'il faut penser de cette prétendue animosité des apôtres et des injures grossières que se renvoyaient, dit-on, mutuellement leurs partis.

Saint Pierre rend témoignage de la sagesse des écrits de saint

[1] *Act. apost.*, xv, 7-11.
[2] *Gal.*, ii, 11-15.

Paul, qu'il appelle son très-cher frère, et les défend contre les interprétations malignes des ennemis de l'apôtre : « Croyez, dit-il, que la longue patience dont use Notre-Seigneur est pour votre bien : et c'est aussi ce que Paul, notre très-cher frère, vous a écrit, selon la sagesse qui lui a été donnée ; comme il fait dans toutes ses lettres, où il parle de ces mêmes choses ; dans lesquelles il y a quelques endroits difficiles à entendre, que des hommes ignorants et légers, détournent en de mauvais sens, aussi bien que les autres écritures dont ils abusent à leur propre ruine [1]. » Saint Paul, lors de son premier voyage à Jérusalem, resta quinze jours dans l'intimité avec saint Pierre, et ses relations avec lui restèrent toujours très-étroites, parce que le chef des apôtres soutenait dans la capitale de la Judée la cause des gentils contre les zélateurs de la loi [2]. Il entretenait un commerce amical avec saint Jacques de Jérusalem, que l'on vénérait comme le chef des juifs convertis [3]. Les apôtres qui travaillaient dans la Palestine lui apparaissaient comme les fermes soutiens, les colonnes de l'Église [4]. Ils sont ses frères, dit-il, et la gloire de Jésus-Christ [5]. Auprès d'eux, il se déclare le plus petit des apôtres et ne se croit pas même digne de porter ce nom [6]. Les fidèles de la circoncision, à leur tour, honorent l'apôtre saint Paul, et le reçoivent avec joie, soit lorsqu'il leur raconte les merveilles que Dieu a accomplies par son ministère en faveur des nations [7], soit lorsque, averti surnaturellement que la fin de ses travaux approche, il accourt célébrer à Jérusalem la fête de la Pentecôte [8].

Est-ce là ce que M. Reuss appelle « la satire, l'ironie, l'invective, la provocation, l'éloge de soi-même, la question qui prend l'allure

[1] *II Petr.*, III, 15, 16.
[2] *Gal.*, I, 18.
[3] *Act. apost.*, XXI, 18.
[4] *Gal.*, II, 9.
[5] *II Cor.*, VIII, 23.
[6] *I Cor.*, XV, 9.
[7] *Act. apost.*, XV, 4.
[8] *Act. apost.*, XXI, 17.

d'un interrogatoire d'accusé, l'énumération qui se change en réquisitoire, » en un mot, « toutes les ressources d'une rhétorique ardente et passionnée » mises en œuvre par les deux fractions du christianisme pour se combattre mutuellement? Où est cette « indignation qui n'a point de bornes, » dont nous entretient M. A. Stap[1]? Qui donc ici parle de « faussaires, de menteurs, de chiens, de suppôts de Satan? » Il est vrai que des expressions analogues se trouvent quelquefois sous la plume des apôtres et surtout sous celle de l'apôtre «émancipateur, » mais ce n'est pas contre d'autres apôtres ou contre les fidèles qui vivaient en communion avec eux. Ils appellent menteur un menteur, et trompeur un homme qui trompe; et c'est une insigne mauvaise foi ou une erreur grossière de la part de l'école historique, d'appliquer aux apôtres et à leurs disciples, ce qui ne s'adresse qu'à des juifs, à des hérétiques, ou à des esprits exaltés qui refusaient de se soumettre aux décrets apostoliques.

Tant que la question de la circoncision et des observances légales n'avait point été tranchée, le zèle pour ces pratiques et pour la loi pouvait paraître fondé; il était du moins excusable. « Mais, comme le fait parfaitement observer M. Reithmayr dans son *Introduction historique aux livres du Nouveau Testament*, ce zèle ne fut plus excusable quand Dieu, par des révélations et des faits décisifs, comme ceux que saint Pierre rapporte au livre des Actes (XI, 5 et seq.), eut fait connaître la vérité. Il commença à dégénérer en obstination hérétique; lorsque, malgré la décision formelle des apôtres, on persista à soutenir que les gentils devaient se soumettre à la circoncision, pour avoir accès aux grâces de l'alliance divine. Les partisans de ces idées devinrent dès lors de *faux docteurs*, et, lorsqu'ils enseignaient sous le masque de l'autorité, ils étaient de *faux apôtres* (II *Cor.*, XI, 13) qui falsifiaient le vin généreux de l'Evangile (II *Cor.*, II, 17). Tous ces intrus qui se glissaient à la suite des apôtres, sans mission légitime,

[1] *Revue germanique*, 31 déc. 1858, *la Théologie des apôtres*, p. 447.

sans autre mobile que le prosélytisme national, ou des sentiments moins nobles encore, étaient à tous égards de dangereux ennemis de la foi; et l'énergie déployée par saint Paul pour les combattre s'explique aisément[1]. »

Prenons pour exemple les troubles de la Galatie et le schisme de Corinthe. Les Galates avaient reçu l'apôtre des gentils « comme un ange du ciel. » Après avoir renoncé au culte des idoles ils étaient entrés dans les voies de l'Évangile avec une parfaite régularité, s'attachant tellement à Paul qu'ils étaient « disposés à s'arracher les yeux pour lui[2]. » Mais bientôt des émissaires judaïsants venus de la Palestine, et peut-être aussi, selon Josèphe (*Antiq.* XVI vi, 2), quelques juifs convertis établis dans la Gallo-Grèce, jetèrent le trouble dans cette Église en soutenant la nécessité absolue de la circoncision. Ils se disaient envoyés de Jérusalem, de l'école des grands apôtres Pierre, Jacques et Jean, les vrais disciples de Jésus-Christ et les colonnes de l'Église, et donnaient à entendre que, par conséquent, ils étaient plus dignes de foi qu'un étranger qui n'était point de l'entourage de ces apôtres. Les Galates par simplicité se laissèrent prendre à ce piége et donnèrent bientôt tête baissée dans l'erreur[3].

Trouvera-t-on mauvais que saint Paul renvoie au jugement de Dieu les auteurs de ces troubles qui mettent en péril toute une Église, et déclare qu'ils en porteront la peine[4]? Peut-on l'empêcher de désirer qu'ils soient retranchés du nombre des fidèles de la Galatie[5]? Et, puisque la doctrine que l'apôtre a enseignée aux Galates est divine, et, par suite, la seule vraie, n'est-il pas en droit de dire anathème à quiconque enseignera le contraire[6],

[1] *Introduction historique et critique aux livres du Nouveau Testament*, par Reithmayr, Hug, Tholuck, etc., traduite et annotée par le P. H. de Valroger. Paris, Lecoffre, 1861.
[2] *Gal.*, IV, 8, 13 et seqq.; V, 7.
[3] *Gal.*, IV, 9, 10.
[4] *Gal.*, V, 10.
[5] *Gal.*. V, 12.
[6] *Gal.*, I, 9.

fût-ce un ange descendu du ciel? Sera-t-il réduit à laisser prêcher l'erreur sans la dénoncer, sans la condamner?

A Corinthe, trois partis s'étaient formés : celui d'Apollon, celui de Paul et celui de Pierre. La brillante élocution du savant alexandrin, comparée à la parole simple de l'apôtre des gentils, porta plusieurs Corinthiens, trop épris de la beauté de la forme et de la culture de l'esprit, qui faisait la gloire de la nation grecque, à mettre Apollon au-dessus de saint Paul. Ce fut le parti d'Apollon. Une autre fraction, probablement plus ancienne, se passionnait, au contraire, pour la simplicité du langage de l'apôtre qui faisait ressortir merveilleusement la force divine de la folie de la croix vis-à-vis de la sagesse tout humaine des Grecs. Ce fut le parti de Paul. Enfin, après le départ du fondateur de l'Église de Corinthe, arrivèrent dans cette ville des hommes qui se disaient disciples de Céphas, chef des douze apôtres. C'étaient des juifs[1] qui voyageaient et enseignaient sous le couvert de l'autorité de saint Pierre, peut-être même avec des lettres de recommandation surprises à cet apôtre[2], et qui cherchaient à s'installer partout dans les Églises nouvellement fondées. Un certain nombre de Corinthiens s'unirent à eux : ce fut le parti de Pierre.

On comprendra facilement l'impression que ces divisions durent faire sur l'esprit de saint Paul. Pour rappeler les Corinthiens à la raison, il essaya d'abord les voies de la douceur. Il envoya Timothée préparer les esprits à écouter ses réprimandes[3]; puis il se fit précéder par une lettre dans laquelle il use de beaucoup de ménagements, afin d'éviter la triste nécessité de prendre des mesures de rigueur. « On admire ailleurs, dit M. Reithmayr dans l'ouvrage déjà cité, la force dialectique du grand apôtre, ou l'élévation de ses pensées : ici nous contemplons la grandeur et la beauté de son âme toute enflammée d'amour pour Jésus-Christ et

[1] *II Cor.*, XI, 5, 22; *Act. apost.*, XV, 1; *Gal.*, II, 12.
[2] *II Cor.*, II, 1.
[3] *I Cor.*, IV, 17; XVI, 10, 11.

pour son Église. Cette ardeur du sentiment produit vers la fin de l'épître un langage auquel plusieurs interprètes ont trouvé à redire. Mais ces interprètes, évidemment, n'ont pas compris l'amour paternel de saint Paul pour sa chère Église de Corinthe (I *Cor.*, IV, 14, 15.), fondée au prix de tant de sacrifices (I *Cor.*, XI, 7.); ils n'ont compris ni la peine qu'il dut éprouver, ni la douce ironie qu'il employa pour rappeler cette Église à ses devoirs. On voit néanmoins clairement combien ce langage coûtait à son cœur. Comme il s'en excuse! Comme il tâche d'adoucir l'amertume de son ironie, en prenant le ton de la prière! Comme il confesse avoir tenu un langage trop humain! Mais il proteste (et on le sait) que son amour pour les Corinthiens a pu seul lui faire tenir un langage si peu conforme à ses habitudes les plus chères [1]. »

III

Ces observations suffisent, ce nous semble, pour ruiner le fondement historique sur lequel l'école de Tubingue a voulu asseoir son système de la bifurcation du catholicisme inaugurée par la prédication de l'apôtre des gentils, et ramené ensuite à l'unité par la fusion, pour se résoudre enfin dans la variété actuelle des confessions catholique, schismatiques et protestantes. Achevons maintenant la démonstration de l'unité du christianisme au siècle apostolique, et voyons si la prétendue opposition entre saint Pierre et saint Paul, qui ne se vérifie ni dans leur conduite ni dans leurs sentiments, se trouve au moins dans leur doctrine.

La doctrine de l'apôtre de la circoncision se retranche, dit-on, dans le particularisme juif et l'obligation de la loi mosaïque, tandis que celle de l'apôtre des gentils proclame l'universalité du salut par le Messie et l'abrogation de la loi de Moïse [2]. Il y a

[1] Reithmayr, *Introd. hist. et crit. aux livres du Nouv. Test.*, trad. par le P. H. de Valroger, t. II, p. 250.

[2] Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*, t. I, p. 25, 152, 159, 171.

donc ici deux questions à examiner : celle du particularisme et celle des observances légales. Mais d'abord quel sens faut-il attacher à cette expression de particularisme? Veut-on dire par là que saint Pierre restreignait le salut par Jésus-Christ aux seuls juifs, ou bien l'étendait-il également aux païens, mais à la condition qu'ils se soumettraient aux observances légales? Dans ce dernier sens, la question du particularisme rentre dans celle de l'obligation de la loi mosaïque pour les chrétiens : nous n'avons donc à nous arrêter qu'au premier.

Il n'est pas difficile de se convaincre que saint Pierre, loin de renfermer sa doctrine dans un particularisme de cette nature, lui a, au contraire, imprimé, dès le principe, une tendance prononcée vers l'universalité. Dans sa première prédication le jour de la Pentecôte, où, cependant, il ne s'adressait qu'à des juifs, il donne déjà clairement à entendre que le salut est pour tous en Jésus-Christ, lorsqu'il dit : « C'est à vous que les promesses ont été faites, à vous et à vos enfants, et à tous ceux qui sont éloignés, autant que le Seigneur notre Dieu les appellera [1]. » Le salut est pour vous, qui représentez la génération actuelle d'Israël, *vobis;* il est aussi pour les générations futures, étant pour vos enfants, *et filiis vestris;* il est pour les nations païennes éloignées de la société d'Israël, *et omnibus qui longe sunt;* car jusque dans la gentilité, Dieu compte des élus, *quoscumque advocaverit Dominus Deus noster* [2]. La même indication se retrouve dans la

[1] « Vobis enim est repromissio, et filiis vestris, et omnibus qui longe sunt, quoscumque advocaverit Dominus Deus noster. » (*Act. apost.*, II, 39.)

[2] Bèze entend par *omnibus qui longe sunt* (πάντες οἱ εἰς μακρὰν), la génération la plus reculée; mais ce ne serait là qu'une tantologie après ce qui précède, *et filiis vestris* (τέκνα ὑμῶν). Meyer et Baumgarten appliquent ces mots aux Juifs dispersés parmi les Gentils; mais le passage de Joël, que l'apôtre invoque, s'étendant à toutes les nations indifféremment, on ne saurait admettre leur sentiment. D'ailleurs les Juifs de la dispersion, faisant partie de la nation, se trouvent désignés par le mot *vobis*, et leurs descendants par ceux de *filiis vestris*, qui ensemble expriment toute la génération présente et les générations futures du peuple d'Israël, en quelque lieu de la terre que ce

seconde prédication de saint Pierre à la suite de la guérison du paralytique de la porte Belle : « Vous êtes les enfants des prophètes, dit-il au peuple frappé d'admiration à la vue du miracle, et les fils du Testament que Dieu a établi avec nos pères, en disant à Abraham : « En votre race toutes les nations de la terre seront « bénies. » C'est pour vous d'abord qu'il a suscité son Fils, et l'a envoyé pour vous bénir[1]. » En effet, pourquoi rappeler les promesses faites à toutes les nations, dans la personne d'Abraham, si la nation juive devait seule y participer? Pourquoi dire que Dieu a suscité son Fils *d'abord* pour les juifs, s'il ne l'avait point fait aussi pour les gentils? Mais c'est surtout dans les paroles qu'il adressa au centenier Corneille que saint Pierre s'explique clairement sur la vocation des gentils : « Je vois en vérité, dit-il, que Dieu ne fait point acception des personnes; mais qu'en toute nation celui qui le craint et dont les œuvres sont justes lui est agréable[2]. » En affirmant que Dieu ne fait point acception des personnes, il nie toute préférence particulière en faveur du peuple juif, comme tel; et en disant que dans toute nation les justes sont agréables à Dieu, il déclare que l'accès du salut est ouvert aux peuples païens, aussi bien qu'au peuple hébreu. Il est donc parfaitement d'accord avec saint Paul, qui, lui aussi, écrit aux Romains que « Dieu ne fait point acception des personnes[3]; » et que « tous ceux qui croient en lui ne seront jamais confondus : parce qu'il n'y a point en cela de distinction entre les juifs et les gentils[4]. » Et cette conformité de doctrine devient encore plus

soit. Il ne faut pas oublier non plus, que la plus grande partie de l'auditoire, se composant de Juifs de la dispersion, comme on le voit par les Actes des apôtres (II, 5-11), *vobis et filiis vestris*, s'adresse à eux plus encore qu'à ceux de la Palestine. Enfin *ceux qui sont éloignés* ont besoin d'une vocation spéciale de Dieu : *Omnibus qui longe sunt, quoscumque advocaverit Dominus Deus noster;* ce qui ne peut se dire d'aucun des membres du peuple élu de Dieu. — Voyez encore Menochius et Cornelius a Lapide sur ce passage.

[1] *Act. apost.*, III, 25, 26.

[2] *Act. apost.*, X, 34, 35.

[3] *Rom.*, II, 11.

[4] *Rom.*, X, 11, 12.

saillante lorsqu'on remarque l'insistance avec laquelle l'apôtre des nations semble vouloir donner le pas aux juifs sur les gentils dans l'œuvre du salut : « L'Évangile, dit-il, est la vertu de Dieu pour le salut de tout croyant, d'*abord* du juif, puis du Grec[1]. » Et peu après il ajoute : « L'affliction et le désespoir accableront l'âme de tout homme qui fait le mal, du Juif *premièrement*, et ensuite du gentil. Mais la gloire, l'honneur et la paix seront le partage de tout homme qui fait le bien, *premièrement* du juif et ensuite du gentil. Car Dieu ne fait point acception des personnes[2]. »

Que signifie donc le particularisme de l'apôtre palestinien mis en regard des tendances d'universalité de l'apôtre des nations? Quelle opposition y a-t-il entre le point de vue de l'un et le point de vue de l'autre? Comment la doctrine de Pierre contredit-elle celle de Paul, et comment la doctrine de Paul est-elle inconciliable avec celle de Pierre? Évidemment, on ne saurait le dire. L'un et l'autre s'accordent parfaitement sur l'extension du salut à toutes les nations.

Mais on prétend qu'ils diffèrent sur les conditions de cette extension. Pierre, dit-on, regarde la circoncision judaïque et les observances légales comme une condition essentielle du salut par Jésus-Christ; Paul la croit non-seulement inutile, mais préjudiciable. Le premier la prescrit, le second l'interdit et la rejette.

A vrai dire, nous ne savons dans quels écrits de l'apôtre saint Pierre on pourrait trouver cette doctrine de la nécessité de la circoncision, qu'on lui prête. Nous n'avons de lui que deux épîtres qui roulent sur un sujet entièrement moral et n'abordent nulle part directement les questions dogmatiques. Dans la première, il excite les fidèles à la pratique de la vertu en considération des grâces qu'ils ont déjà reçues et des biens qui leur sont encore réservés. L'union des sentiments, la patience dans les maux, la

[1] *Rom.*, I, 16.
[2] *Rom.*, II, 9, 10, 11.

vigilance sur eux-mêmes, la soumission à l'autorité ; telles sont, en abrégé, les récommandations qu'il leur adresse. Dans la seconde, il les exhorte à joindre à la foi, la pratique de la vertu, et à attendre ainsi l'avénement de Jésus-Christ, afin d'éviter les châtiments terribles que Dieu réserve à ceux qui auront voulu se contenter de la foi sans les œuvres. Nulle part il ne s'agit de la circoncision ou des observances légales. Pour juger de la doctrine de l'apôtre, il faut donc revenir à ses discours tels qu'on les trouve au livre des Actes. Nous savons dès lors à quoi nous en tenir sur son enseignement : ce que nous avons dit à propos de son prétendu particularisme a déjà prouvé d'avance que jamais saint Pierre n'a fait de la circoncision et des observances légales une obligation absolue pour les païens convertis au christianisme.

Il n'est pas difficile non plus de faire voir que saint Paul dans ses écrits n'a jamais rejeté ni prohibé la circoncision comme mauvaise en soi et préjudiciable au salut des prosélytes d'origine païenne. Au contraire, aux fidèles de Corinthe, comme à ceux de Rome, il déclare que pour les chrétiens elle ne sert ni ne nuit. Voici, dit-il aux premiers, la doctrine que j'enseigne dans toutes les Églises. « Que chacun se conduise selon le don particulier qu'il a reçu du Seigneur, et selon l'état dans lequel il était lorsque Dieu l'a appelé. Vous avez été appelé étant circoncis ? n'affectez pas de paraître incirconcis. Vous avez été appelé étant incirconcis ? ne vous faites point circoncire. Que vous soyez circoncis ou non, peu importe ; ce qui vous importe, c'est d'observer les commandements de Dieu. Que chacun reste donc dans l'état où il était quand Dieu l'a appelé [1]. »

[1] Nisi unicuique sicut divisit Dominus, unumquemque sicut vocavit Deus ita ambulet, et sicut in omnibus Ecclesiis doceo.

Circumcisus aliquis vocatus est ? non adducat præputium. In præputio aliquis vocatus est ? non circumcidatur.

Circumcisio nihil est et præputium nihil est : sed observatio mandatorum Dei.

Unusquisque in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat.

(*I Cor.*, VII, 17-20.) — Voyez les commentateurs de l'Écriture sainte sur ce passage.

« Recevez sans esprit de contestation, écrit-il aux Romains, celui qui est encore faible dans la foi. Il en est qui pensent pouvoir manger de tous les aliments, tandis que ceux qui sont encore faibles dans la foi se contentent de légumes. Que celui donc qui mange de tout ne méprise pas celui qui n'ose le faire, et que celui qui ne mange pas de tout ne condamne pas celui qui le fait.... que chacun abonde dans son sens.... Celui qui mange de tous les mets, le fait pour le Seigneur; car il en rend grâces à Dieu; et celui qui ne mange pas de tous, le fait aussi pour le Seigneur, et il en rend grâces à Dieu... Pourquoi donc, vous, condamnez-vous votre frère? et vous, pourquoi méprisez-vous votre frère?... Quant à moi, je sais, et je suis persuadé, par le Seigneur Jésus, qu'aucun mets n'est impur en lui-même, et qu'il n'est impur qu'à celui qui le croit impur[1]. »

Assurément il n'y a rien dans ces paroles d'où l'on puisse conclure que saint Paul regardait la circoncision et les observances légales comme mauvaises et comme préjudiciables aux nouveaux chrétiens.

Mais alors, dira-t-on, pourquoi défend-il la circoncision aux Galates? Pourquoi se plaint-il de ceux d'entre eux qui se sont laissés circoncire? Pourquoi leur déclare-t-il que, s'ils se font circoncire, Jésus-Christ ne leur servira de rien? Pourquoi va-t-il

[1] Infirmum autem in fide assumite, non in disceptationibus cogitationum.

Alius enim credit se manducare omnia : qui autem infirmus est, olus manducet.

Is qui manducat, non manducantem non spernat : et qui non manducat, manducantem non judicet...

... Unusquisque in suo senso abundet.

... Et qui manducat, Domino manducat, gratias enim agit Deo. Et qui non manducat, Domino non manducat, et gratias agit Deo...

Tu autem quid judicas fratrem tuum? Aut tu quare spernis fratrem tuum?...

Scio et confido in Domino Jesu, quia nihil commune per ipsum, nisi ei qui existimat quid commune esse, illi commune est.

(*Rom.*, XIV, 1, 2, 3, 5, 6, 10, 14). — Voyez Carrière et Menochius sur ce passage.

jusqu'à traiter de folie leur respect pour la loi de Moïse, lorsqu'il leur écrit : « O Galates insensés! qui vous a fascinés au point de vous empêcher d'obéir à la vérité? Êtes-vous si peu raisonnables, qu'après avoir commencé par l'esprit vous finissiez maintenant par la chair[1]? »

La réponse est toute simple, et la voici :

Les Galates convertis par saint Paul avaient passé du paganisme au christianisme sans passer en même temps par la circoncision. Mais, des zélateurs outrés de la loi étant venus leur prêcher la nécessité de se soumettre aux observances légales, s'ils voulaient opérer leur salut, plusieurs d'entre eux se laissèrent persuader et se firent circoncire. L'apôtre les en reprend, et c'est avec raison : « Si vous vous faites circoncire, leur dit-il, Jésus-Christ ne vous servira de rien[2]; » c'est-à-dire, en d'autres termes : Si vous acceptez la circoncision comme une condition nécessaire de votre salut, si vous mettez en elle l'espoir de votre justice, la rédemption, la foi, la grâce, le baptême, la religion, en un mot, Jésus-Christ, tout vous est inutile. Et cependant n'est-ce pas ainsi que vous envisagez la circoncision et la loi? N'est-ce pas là ce que les judaïsants vous ont persuadé? Vous étiez païens, mais le baptême que vous avez reçu encore gentils vous a faits chrétiens. Pourquoi ajoutez-vous maintenant la circoncision au baptême? Vous n'en pouvez donner d'autre raison plausible, sinon que vous jugez la circoncision utile ou même nécessaire pour le salut, et le baptême, sans elle, inefficace. Car, étant nés païens, vous ne sauriez alléguer ce qu'allèguent les juifs, l'honneur dû à la loi dans laquelle ils sont nés. L'origine est pour eux un titre en faveur de la loi, et une juste raison de l'observer encore quelque temps, pourvu qu'ils ne prétendent pas y attacher toutes les espérances du salut. Mais vous, vous n'avez aucun motif de suivre cet exemple. « Car, en Jésus-Christ, ni la circoncision ni

[1] *Gal.*, III, 1, 3; V, 2, 7, 12.
[2] *Gal.*, V, 2.

l'incirconcision ne servent de rien, mais l'être nouveau que Dieu crée en nous[1]. »

Ainsi, en résumé, la prétendue opposition entre saint Pierre et saint Paul ne se trouve pas plus dans leur doctrine que dans leur conduite et dans leurs sentiments. C'est à tort qu'on a désigné sous le nom de pétriniens les juifs ou les chrétiens judaïsants, zélateurs outrés de la loi, qui, même après le décret du concile apostolique de Jérusalem, soutenaient encore la nécessité de la circoncision et des observances légales. Il est faux que saint Paul ait jamais été le chef d'un parti ou d'une faction dans l'Église. Jamais il n'y a eu d'animosité entre les apôtres. Les ennemis de saint Paul et les faux frères dont il se plaint n'étaient point des disciples et des envoyés de saint Pierre, mais des juifs ou des chrétiens sans mission et refusant de se soumettre aux décisions apostoliques. Dès le premier siècle, il y a eu des dissidents que l'Église a condamnés et rejetés de son sein; mais l'Église elle-même n'a pas été divisée en deux camps ennemis, dont l'un combattait pour, l'autre contre la loi. A l'origine, comme dans toute la suite des siècles jusqu'à nos jours, le christianisme a été un, et c'est en vain que le protestantisme s'efforce de trouver dans le catholicisme naissant tous les germes de ses propres divisions. L'épouse de Jésus-Christ, chaste et fidèle, ne s'est jamais prostituée à d'autres. Jamais elle n'a connu la triste fécondité de l'erreur. Jamais elle n'a porté dans son sein des enfants que n'eut point avoués son divin époux. Tous issus d'un même père, ses fils ne répondent pas aux noms de Luther, de Calvin et de tant d'autres, mais à celui de Jésus-Christ. Ils sont dans toute la rigueur du terme et par excellence Chrétiens.

[1] *Gal.*, VI, 15. —Voyez le commentaire de Cornelius a Lapide sur le verset 2 du chapitre V de l'*Épître aux Galates*.

H. MERTIAN.

BIBLIOGRAPHIE

L'ÉGLISE ET LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE, par M. GUIZOT.
1 vol. in-8. — Michel Lévy.

En rendant compte de ce livre à nos lecteurs, nous ne prétendons nullement leur en donner une analyse complète. L'écrit de M. Guizot touche en bien des points à un ordre d'idées qui n'est pas de notre domaine. Notre recueil doit par sa nature rester en dehors des questions de politique ou d'économie sociale. Mais, sans entrer ici en aucune sorte dans des considérations de ce genre, nous pouvons et nous croyons devoir signaler dans le livre de M. Guizot des côtés qui nous intéressent au point de vue doctrinal et théologique.

Avant tout, nous devons remercier M. Guizot de l'intérêt sympathique qu'il a pris à une cause plus chère que jamais à tous les catholiques.

On ne le sait que trop, cette cause est toujours, de la part de la presse irréligieuse, l'objet des attaques les plus passionnées. L'esprit du mal redouble d'efforts pour pervertir l'opinion publique par l'étonnante persévérance de ses mensonges. On est allé jusqu'à reprocher au chef auguste de la chrétienté « d'abdiquer la dignité même du malheur[1]. » Je ne déshonorerai pas ces pages en répétant des outrages plus odieux encore qu'on ne lui a pas épargnés.

Au milieu de cette lourde atmosphère de mensonge, on sent le besoin d'aspirer les idées salubres, les saines vérités. Ce besoin des âmes, M. Guizot le satisfait à bien des égards. On est comme soulagé, en trouvant dans son livre tant de vérités proclamées avec toute l'autorité d'un grand talent, avec les indignations d'une âme honnête que l'iniquité révolte, et en même temps le calme d'une austère raison, dont les arrêts sont d'autant plus irrécusables qu'ils sont plus étrangers à la passion.

Revue des Deux-Mondes, 15 octobre, p. 1010.

Au reste, la noble attitude que M. Guizot a prise en face de la cause catholique n'a dû surprendre personne. Cette cause est juste : c'était assez pour un esprit comme le sien; et c'est ce qui explique aussi comment les plus illustres représentants du protestantisme allemand n'ont pas hésité à se prononcer ouvertement avec les catholiques en faveur des droits légitimes du saint-siége.

M. Guizot d'ailleurs a des sympathies catholiques. Pour lui le catholicisme c'est tout au moins « la plus grande école de respect. » Or le respect, c'est un des caractères des âmes élevées, et voilà un des points de contact, un des liens qui rattachent M. Guizot au catholicisme. Dans ce livre même il a dit : « Par sa forte organisation, par l'éclat de son culte, par plusieurs de ses institutions et de ses maximes, cette Église répond à de puissants instincts de la nature humaine[1]. » Nous croyons ne pas nous tromper en disant que ces instincts, auxquels le catholicisme répond, sont très-puissants chez M. Guizot. Plus d'une fois il a rendu hommage à l'Église catholique. Dans ses recherches historiques, il s'est souvent montré bienveillant à son égard, et, quoique d'autres écrivains protestants soient allés beaucoup plus loin dans cette voie d'impartiale justice, on doit lui tenir grand compte d'avoir su se mettre au-dessus des préjugés de la plupart de ses coreligionnaires.

Le 20 avril dernier, en présidant la séance d'une société protestante, M. Guizot s'était exprimé ainsi :

« Une perturbation déplorable atteint et afflige une portion considérable de la grande et générale Église chrétienne. Je dis une perturbation déplorable, et c'est mon propre sentiment que j'exprime et que j'ai à cœur d'exprimer. Quelles que soient entre nous les dissidences, les séparations mêmes, nous sommes tous chrétiens et frères de tous les chrétiens. La sécurité, la dignité, la liberté de toutes les Églises chrétiennes importent au christianisme tout entier. C'est le christianisme tout entier qui a à souffrir, quand de grandes Églises chrétiennes souffrent; c'est à l'édifice chrétien tout entier que s'adressent les coups qui frappent de nos jours telle ou telle des grandes constructions qui le composent. Dans de telles épreuves, nous devons à toute la grande Église chrétienne notre sympathie. »

« Ces paroles, nous dit M. Guizot dans sa nouvelle publication, ont été diversement appréciées. Beaucoup de catholiques m'en ont vivement remercié. Beaucoup de protestants les ont vivement blâmées et

[1] P. 69.

s'en sont inquiétés. Quelques-uns de mes plus intimes amis, parmi eux, m'en ont témoigné un affectueux regret[1]. »

L'illustre auteur entreprend donc de justifier son langage, et tel est le but principal de cet écrit.

Résumons ici brièvement quelques-unes des idées qui nous ont paru les plus saillantes et qui sont de nature à intéresser davantage les catholiques.

« Pendant que le catholicisme est menacé dans son établissement extérieur, le christianisme tout entier est en butte, dans sa base et son essence, à des attaques encore plus graves et à des périls plus profonds... Le matérialisme, le panthéisme, le rationalisme, la critique historique et le scepticisme portent, chacun avec ses armes propres, au christianisme dogmatique des coups divers, mais simultanés et continus[2]. » Le surnaturel, c'est-à-dire la substance même du christianisme, est universellement nié[3]. Il y a comme « deux dieux » en présence. « On veut que nous délaissions le Dieu de la Bible..., et on nous demande d'accepter pour toute religion un Dieu abstrait, qui est aussi une idole d'invention humaine, car il n'est autre chose que l'homme et le monde confondus et érigés en Dieu par une science qui se croit profonde et qui voudrait bien n'être pas impie. A la place du christianisme, de son histoire et de ses dogmes, ces grandes solutions de notre destinée et ces sublimes espérances de notre nature, on nous propose le panthéisme, le scepticisme et les embarras de l'érudition[4]. »

« En présence de ces attaques et de ces périls, » quel est, se demande M. Guizot, le devoir des chrétiens? « Tous les chrétiens ont évidemment un grand intérêt et un grand devoir commun, c'est leur foi et leur patrie religieuse commune qu'il s'agit de défendre[5]. » Les communautés chrétiennes sont solidaires les unes des autres, elles doivent donc se secourir et s'appuyer mutuellement, défendre réciproquement leurs libertés, leurs droits; et par conséquent c'est un devoir, en ce qui concerne les protestants, de soutenir les intérêts du catholicisme lorsqu'ils se trouvent directement menacés[6].

[1] P. 2.
[2] P. 11.
[3] P. 19, etc.
[4] P. 34.
[5] P. 35.
[6] P. 100 et passim.

Mais quels sont ces intérêts du catholicisme? M. Guizot développe à ce sujet dans le cours de son livre plusieurs idées larges et élevées. Il montre avec force combien l'indépendance du Pape a besoin d'être souveraine, et combien l'Église catholique a intérêt à la conservation de cette souveraineté. D'autre part, il avait prouvé que, en vertu de la solidarité des Églises chrétiennes, les protestants sont intéressés au maintien du catholicisme. Il en résulte donc que les protestants, tout comme les catholiques, doivent donner toute leur sympathie à la cause de la souveraineté pontificale. Cette dernière conclusion, M. Guizot ne la formule pas en termes exprès; mais, pour peu qu'on ait compris le but et l'occasion de tout cet écrit, on verra qu'elle en ressort avec évidence et que c'en est pour ainsi dire le *quod erat probandum*.

Quoi qu'il en soit, voici à mon sens l'ensemble de vérités qu'il importe surtout de dégager dans cette rapide exposition :

La souveraineté est nécessaire à l'indépendance du Pape;

L'indépendance du Pape est indispensable à la conservation du catholicisme;

Le catholicisme est nécessaire au christianisme tout entier pour triompher du rationalisme;

Le christianisme tout entier a donc besoin de la conservation de la souveraineté pontificale.

Il n'y a personne qui ne comprenne la haute importance d'une telle démonstration pour quiconque tient encore au christianisme, c'est-à-dire à la civilisation même et à tous les intérêts les plus sacrés de l'humanité. Et certes il faut bien qu'il y ait là une vérité manifeste pour qu'un homme, qui se proclame « protestant de conviction comme d'origine[1], » ait cru devoir l'affirmer et la démontrer malgré le blâme de ses coreligionnaires et les regrets affectueux de ses amis.

Nous n'avons pas à résumer plusieurs autres considérations que M. Guizot fait valoir en faveur de la cause pontificale quand, « sortant, » comme il le dit, « de l'Église, » il étudie la question au point de vue plus spécial de « la société laïque[2]. » Bornons-nous à faire observer que plusieurs des aperçus signalés par M. Guizot dans tout ce livre avaient déjà été développés dans un bel ouvrage d'un illustre prélat catholique[3]. Les deux livres, d'ailleurs si différents à bien des égards, révèlent de remarquables affinités de pensées, et tout le monde aura été

[1] P. 8.
[2] P. 101.
[3] *La souveraineté pontificale*, par Mgr l'évêque d'Orléans.

frappé sans doute de l'admirable conformité de vues qui règne entre ces deux hommes éminents.

L'évêque catholique avait considéré son sujet d'après un plan plus vaste et avec les grandes qualités qui sont propres à son esprit. Il avait surtout fait ressortir avec éclat le rôle de la papauté et son influence sur l'Europe, etc. On comprend qu'un protestant ne pouvait saisir, ou du moins mettre en lumière avec la même plénitude de conviction cet aspect important de la question qu'il traite; mais on n'en appréciera que davantage la valeur des réflexions de M. Guizot, auxquelles, à part leur mérite intrinsèque, la position même de l'illustre publiciste, son talent élevé, son grand sens pratique et son expérience d'homme d'État donnent un poids et une importance immenses. Là est à nos yeux le grand intérêt de ce livre, trop sérieux peut-être pour que le plus grand nombre des esprits en puisse mesurer toute la portée, et trop décisif à coup sûr pour que les ennemis de la papauté n'y répondissent pas par le silence. Les catholiques seront donc heureux d'avoir trouvé un auxiliaire si désintéressé et si puissant, dans les circonstances douloureuses où ils sont placés, en présence des défections scandaleuses qui sont venues naguère encore les affliger [1] et au milieu de ce « silence triste [2] » dans lequel ils se renferment en attendant l'heure de la Providence.

Pour notre compte, nous savons gré à M. Guizot du service réel qu'il a rendu à la cause des catholiques. Mais, après avoir payé un juste tribut d'éloges à la partie vraie de son livre, il est juste aussi que nous ajoutions quelques courtes observations sur ses côtés défectueux ou manifestement erronés.

Et d'abord les catholiques ne sauraient accepter certaines insinuations, certaines accusations que M. Guizot dirige contre l'Église.

Nous avons bien de la peine à comprendre, par exemple, comment M. Guizot peut supposer que l'Église n'ait pas assez « de respect pour

[1] Une de ces défections, et la plus scandaleuse, a été surtout affligeante pour ceux qui publient ce recueil. Chacun sait que M. l'abbé Passaglia a fait partie de la Société dont nous sommes membres; mais, malgré la persistance de certains bruits, nous n'apprendrons à personne qu'il a cessé d'y appartenir depuis trois ans. — Nous sommes dans un temps de discernement où il faut que le secret des cœurs de plusieurs se révèle. Dieu purifie l'aire de son Église : *Cujus ventilabrum in manu sua et permundabit aream suam.*

[2] *Triste silentium.* (Tacite.)

la science » ou qu'elle se montre en quoi que ce soit hostile au véritable « progrès[1]. »

Nous ne comprenons pas mieux cette prétendue hostilité entre le catholicisme et la vraie liberté. Le catholicisme a beaucoup fait pour cette grande cause. M. Guizot lui-même convient que, « pendant plusieurs siècles, le pouvoir spirituel catholique avait souvent et efficacement protégé les libertés sociales. » Mais, ajoute-t-il, « c'est un lieu commun historique que, depuis le seizième siècle, » l'Église a en général tenu une conduite différente[2]. Qu'il nous suffise de répondre qu'au milieu des grandes perturbations qui ont commencé au seizième siècle et dont le protestantisme doit porter la responsabilité presque tout entière, il était tout naturel que l'Église insistât d'autant plus auprès des peuples sur le principe d'autorité, que ce principe avait été plus profondément ébranlé. Nous convenons sans peine qu'il a pu y avoir à cet égard des abus partiels, des déviations regrettables; mais est-il juste de prendre des faits isolés ou la conduite de certaines fractions de la communauté catholique pour des actes propres, authentiques, de l'Église catholique elle-même[3]?

M. Guizot demande à l'Église de se mettre « en harmonie avec la société nouvelle » et de lui faire des concessions de plus en plus nécessaires. Nous croyons pouvoir dire que l'Église ne refusera jamais de répondre aux vœux véritables et aux besoins réels des peuples et des temps au milieu desquels son action s'exerce. Sans jamais transiger avec les principes, avec le droit, elle est et sera toujours de son temps. Après cela ces « indifférents, ces malveillants, » dont parle M. Guizot, trouveront toujours des prétextes pour l'accuser et la calomnier. Mais il n'en est pas moins vrai que l'Église est toujours animée du plus sin-

[1] P. 97.

[2] P. 66.

[3] Le protestantisme est assez mal fondé à reprocher au catholicisme des tendances antilibérales. Il serait aisé de montrer que la Réforme a fait à la liberté vraie des maux irréparables. On connaît une doctrine étrange érigée pour la première fois en système par les chefs de l'anglicanisme, acceptée plus tard avec complaisance par certains théologiens gallicans, et repoussée de tout temps par les plus illustres théologiens catholiques, beaucoup plus favorables aux droits de la liberté qu'on ne le croit d'ordinaire. — Pour différents points, que nous ne pouvons qu'indiquer ici en passant, nous renvoyons à l'excellent ouvrage que nous annonçons plus loin : *L'Eglise et la civilisation moderne,* par le P. Ramière.

cère désir de conciliation, et elle en a donné des preuves non équivoques dans plus d'un de ses concordats.

Est-ce à dire qu'elle doive proclamer la liberté religieuse telle que la comprend M. Guizot quand il dit : « La liberté religieuse, c'est la liberté de la pensée, de la conscience et de la vie humaine en matière religieuse, la liberté de croire ou de ne pas croire, la liberté des philosophes, comme celle des prêtres et des fidèles[1]. »

Cette définition, prise dans son sens naturel, sens que M. Guizot ne désavoue pas suffisamment, équivaudrait à la proclamation du principe de l'indifférence religieuse. L'Église ne saurait évidemment reconnaître un tel principe sans se nier elle-même. Elle est la dépositaire et la gardienne de la vérité révélée, et elle le prouve par des signes éclatants : en dehors de ses croyances, elle ne voit et ne saurait voir que l'erreur, l'hérésie. Ceci n'est pas du fanatisme ; c'est de la pure raison. Un philosophe peu suspect a dit : « L'intolérance religieuse est non-seulement juste, mais nécessaire, et une religion qui ne la professerait pas serait par cela même condamnée[2]. »

Quant à la liberté religieuse prise comme fait, là où ce fait est établi par une sorte de prescription, l'Église le reconnaît en une certaine mesure, ou, pour parler plus exactement, elle tolère cette situation. Sans rien désavouer dans son passé (j'entends dans ce qui lui appartient en propre, car elle n'a pas à répondre du reste), elle s'accommode à un état de choses qui lui permet de faire encore le bien. Elle souffre même chez ses enfants certaines divergences d'idées sur ces questions de liberté religieuse, questions infiniment complexes et difficiles, comme tout ce qui tient à la pratique et à l'application, et où, faut-il le dire, il est bien plus aisé encore qu'en toute autre discussion de dépasser, d'un côté ou de l'autre, les limites de la vérité. Mais l'Église condamne, comme elle a toujours condamné, les maximes, les doctrines, les faits qui sont incompatibles avec les droits qu'elle tient de son divin auteur. Ces droits, elle peut bien ne pas les réclamer dans toute leur étendue, mais elle ne saurait y renoncer en principe ni reconnaître des nécessités de circonstance comme des nécessités absolues. En un mot, l'Église ne proclamera jamais l'égalité des droits entre l'erreur religieuse et la vérité religieuse.

Il est donc impossible que les catholiques entendent la liberté religieuse comme l'entend M. Guizot. Au reste, ce désaccord tient à des

[1] P. 41.

[2] M. Jules Simon, *La liberté de conscience*, première leçon.

causes plus profondes. M. Guizot comprend tout autrement que nous l'Église, le christianisme et la Révélation elle-même.

Que penser par exemple de cette doctrine? « Quand Dieu a créé l'homme pensant et libre, il ne lui a pas livré la décision de ce qui serait ou ne serait pas la vérité; mais il a fait de la variété des convictions la condition des hommes sur la terre, comme de la liberté leur droit. La paix permanente des esprits dans une foi unique n'est ni dans notre nature ni dans notre destinée. Le genre humain est voué au travail et à la lutte dans la recherche de la vérité, non pas au repos dans le sein de la vérité [1]. »

Voilà de ces tristes pages qu'on est surpris de rencontrer dans l'écrit de M. Guizot; et, nous l'avouons, quand nous en trouvons de semblables, nous ne le suivons plus qu'avec ce « sentiment d'estime mélancolique [2] » qu'il garde lui-même pour ses coreligionnaires égarés dans le naturalisme. On conçoit qu'avec de tels principes en fait de convictions dogmatiques M. Guizot entende la liberté religieuse d'une façon bien large. Mais aussi comment adopter des principes qui ne vont à rien moins qu'à anéantir la Révélation divine avec tous ses bienfaits? Pour nous, il nous semble que, si les manifestations apportées au monde par Jésus-Christ n'avaient dû aboutir qu'à laisser l'humanité dans cette fluctuation nécessaire des croyances, toujours condamnée au travail et à la lutte sans jamais trouver le repos de la vérité, l'humanité serait parfaitement en droit d'accuser d'impuissance ou de stérilité dérisoire la plus éclatante intervention et l'œuvre par excellence de la divine bonté en ce monde. Ajoutons que les assertions de M. Guizot sont à peu près les termes contradictoires de ces paroles si connues de saint Paul : « Jésus-Christ nous a donné des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs, afin que nous nous rencontrions tous dans l'unité de la foi... et que nous ne soyons plus des enfants, flottants et emportés à tout vent de doctrine... [3] »

Que penser encore de cette « grande et générale Église chrétienne » dont parle M. Guizot, où il y a « des demeures diverses » et qui renferme dans son sein les Églises particulières? C'est une invention que ne connaissait guère l'Église avant la Réforme, que la Réforme elle-même n'a trouvée qu'après coup, et que plusieurs protestants n'acceptent pas encore [4]. « Catholiques ou protestants, épiscopaux ou presby-

[1] P. 9.

[2] P. 17.

[3] *Ephes.*, IV.

[4] On sait que cette théorie d'une Église générale, d'une grande confédéra-

tériens, Églises nationales ou sectes libres, » nous n'avons pas précisément « une même origine religieuse, » nous n'avons pas « tous appris la même histoire, » ni reçu « des impressions semblables [1]. » Le catholicisme fait sans doute une différence entre les protestants et les païens, et en un sens « nous nous appelons tous la chrétienté; » nous appelons les protestants nos frères; mais ce sont nos frères égarés, des fugitifs de la maison paternelle, l'unique cité de Dieu, à laquelle ils sont obligés de revenir, parce que c'est l'unique maison du salut. Sans débattre avec âpreté « les conditions du salut des âmes, » l'Église catholique croit que Dieu tiendra grand compte de l'ignorance et de la bonne foi, partout où elles se trouvent; mais aussi, sans « quereller pour la domination, » sans violenter les consciences, l'Église catholique doit chercher à ramener ceux qui se sont éloignés d'elle, et

tion, c'est-à-dire, comme dit M. Guizot sur une autre matière, d'une espèce « d'union sans unité » (p. 167), repose sur le fameux système des *points fondamentaux*. M. Guizot paraît assez goûter cette doctrine. « Aux quinzième et seizième siècles, dit-il, les dogmes fondamentaux du christianisme n'étaient pas en question et restaient les mêmes pour tous les chrétiens. Ils se divisaient et se querellaient sur la sainte Cène, l'infaillibilité du Pape, etc. » (P. 35, 36.) Nous ferons observer que la discussion ne tombait pas précisément sur « l'infaillibilité du Pape, » mais sur l'infaillibilité de l'Église. C'est là en définitive le grand point de la controverse entre nous et les protestants, le point dont la décision décide de tout le reste. — Nous aurions beau jeu à attaquer le système des points fondamentaux, mais nous n'avons pas le dessein de réfuter ici toutes les erreurs de M. Guizot ni même de les signaler. — Un mot en passant sur une autre question fort grave. Il y a trois ans, un de nos collaborateurs, traitant dans ce recueil de la question du surnaturel, et étudiant les différentes notions répandues sur ce sujet chez différents auteurs, concluait, en ce qui concernait M. Guizot, que, « sans doute, à l'insu de l'éminent écrivain, la religion révélée dont il fait profession devenait entre ses mains un fait purement naturel. » (*Etudes de théol.*, t. I, p. 331. — Voir la *Question du surnaturel*, par le P. Matignon.) — Nous l'avouons, cette conclusion paraîtrait assez justifiée par le chapitre de M. Guizot sur le *surnaturel* (p. 20 et suiv.). Il y a là bien des choses inexactes et fausses au point de vue de l'orthodoxie, et si l'on ne savait d'ailleurs que M. Guizot admet la Révélation proprement dite, on serait tenté de le mettre lui-même au rang des adversaires du surnaturel. Reconnaissons toutefois que les deux faits qu'il signale, la création de l'homme et le fait universel de la prière, sans décider absolument, comme il le dit, la question du surnaturel, sont d'une grande valeur dans la discussion avec les rationalistes actuels.

[1] P. 9.

M. Guizot sait-il le moyen principal qu'elle met pour cela en usage? Ce moyen, plusieurs âmes dans le catholicisme y ont voué leur vie tout entière, ce moyen, M. Guizot lui-même a trouvé des termes éloquents pour le décrire, c'est la prière. L'Église catholique prie donc sans cesse, « afin que toutes les erreurs soient détruites et que tous les hommes reviennent à la vérité. » En priant ainsi, nous demandons ce que l'Église a voulu en tout temps, ce que les apôtres recommandaient avec tant d'insistance, ce que Jésus-Christ lui-même demandait à son Père, quand il disait : « Qu'ils soient un comme nous sommes un[1], » ce qu'il annonçait en ces termes : « Il n'y aura plus qu'une seule bergerie et un seul pasteur[2]. »

Cette consommation dans l'unité, sommes-nous fondés à l'espérer? M. Guizot ne le pense pas. « Je ne crois pas, dit-il, que la fusion des diverses communions chrétiennes et l'unité religieuse du monde chrétien soient possibles, car elles ne seraient ni vraies ni durables[3]. » Pourquoi donc? M. Guizot a parfaitement raison d'ajouter : « Dans l'ordre spirituel, je n'estime pas plus l'unité mensongère de la transaction que l'unité contrainte de la persécution. » Oui, sans doute; mais il y a une autre unité qui se rétablit par la conversion. Mais encore cette conversion des dissidents aura-t-elle lieu? Plusieurs autorités considérables porteraient à le croire. Il est à notre connaissance qu'un des plus célèbres représentants du protestantisme à l'étranger s'est exprimé à cet égard avec une conviction profonde. Il ne doute point que toutes les sectes protestantes ne rentrent un jour dans l'unité catholique. Ce retour suprême, partiellement accompli déjà par un grand nombre de protestants éclairés, souhaité peut-être par un plus grand nombre encore, serait tout au moins désirable dans l'intérêt de la paix et de la charité; car ce n'est que dans l'unité d'une même « demeure » que les hommes peuvent s'aimer vraiment en frères et jouir des bénédictions de Dieu[4]. Ce retour, il importe de le remarquer, n'est pas moins à désirer dans l'intérêt de la foi chrétienne et de la sécurité sociale.

Il devient de plus en plus évident par les faits que le protestantisme tend à perdre tout son élément chrétien. C'est dans son sein même que s'est formé, que s'est grossi et se grossit chaque jour davantage, en

[1] *Joan.* XVII, 22.
[2] *Joan.* X, 16.
[3] P. 8.
[4] *Ps.* CXXXII.

Allemagne surtout, ce grand courant rationaliste dont le rationalisme français n'est qu'un modeste dérivé. Les ministres eux-mêmes cèdent au torrent, et M. Guizot signale avec douleur quelques-uns d'entre eux qui sont entraînés en dehors de toute croyance chrétienne. Contre cette inondation toujours croissante, que peuvent les rares tenants du protestantisme soi-disant orthodoxe? Divisés et nécessairement divisés, et par là même dénués de toute puissance d'affirmation, de toute énergie de résistance, ils ne sauraient qu'opposer des obstacles fragiles et impuissants que le torrent emporte bientôt dans son cours irrésistible.

L'Église catholique seule demeure immobile; seule elle oppose au rationalisme une barrière infranchissable; seule elle sauvera le surnaturel et les vérités révélées, parce que seule elle a l'unité par l'autorité.

Il était impossible qu'un esprit aussi perspicace que M. Guizot n'entrevît pas ce qui fait la force de l'Église catholique. M. Guizot est l'homme de l'autorité plus encore que de la liberté. Aussi ne rejette-t-il pas, comme plusieurs sectes protestantes, toute espèce d'autorité. « Pas plus que l'ordre civil, dit-il, l'ordre religieux ne peut se passer de tout modèle d'organisation forte et permanente. Aussi bien que les sociétés civiles, les sociétés religieuses doivent aspirer à la consistance et à la durée [1]. » Il y a quelques années, M. Guizot s'était exprimé plus fortement encore sur ce sujet : « Non, jamais, avait-il dit, il ne fut plus nécessaire qu'il y ait en Europe une autorité qui soit acceptée et sentie comme un droit, sans avoir besoin de recourir à la force; une autorité devant laquelle l'esprit s'incline sans que le cœur s'abaisse, et qui parle d'en haut avec l'empire, non pas de la contrainte, et pourtant de la nécessité. »

Eh bien, cette autorité si bien caractérisée, nous l'avons, nous, catholiques, nous l'avons dans le Vicaire de Jésus-Christ. C'est cette autorité qui est la base de tout le christianisme, parce que c'est la pierre fondamentale de l'Église. Voilà pourquoi Bellarmin a dit ce mot plein de profondeur : « Quand il s'agit de l'autorité du Souverain-Pontife, il s'agit de tout le christianisme [2]. » Voilà pourquoi aussi nous appelons à ce grand centre tous ceux qui tiennent encore au christianisme, à la foi chrétienne, au surnaturel. Hors de là point de salut pour toutes ces grandes et saintes choses.

Hors de là point de salut non plus contre un ennemi formidable, la révolution.

[1] P. 48.

[2] « *De Summa rei christianæ.* » — Bellarm., *De Sum. Pontif.* in præf.

« C'est entre l'esprit chrétien et l'esprit révolutionnaire qu'est engagé le combat [1]. » M. Guizot a nettement défini la situation.

Or le protestantisme, impuissant contre le rationalisme, l'est par la même raison contre la révolution. Il y a trop d'affinités, trop de liens de consanguinité entre les principes de la Réforme et les doctrines révolutionnaires. On l'a prouvé avec une force qui ne laisse pas de réplique [2]. Des faits trop nombreux et trop récents sont là pour attester cette incontestable vérité. Il est inutile d'ajouter que tous les protestants ne sont pas révolutionnaires; car, — malheureusement, devrait-on dire quelquefois ; heureusement, dois-je dire ici, — les hommes ne sont pas toujours conséquents avec leurs principes.

Il n'y a que le catholicisme qui puisse vaincre l'esprit révolutionnaire; car le seul christianisme complet peut égaler les affirmations aux négations de la révolution; « la grande école de respect » peut seule renverser l'école du mépris et de la révolte; la grande doctrine de l'obéissance, de l'abnégation, de la charité, de la force dans le devoir, peut seule affranchir les âmes des passions qui alimentent sans cesse l'esprit revolutionnaire; seule elle peut donner aux hommes ce qui leur manque le plus aujourd'hui, selon M. Guizot, et ce qu'il appelle excellemment « le ferme gouvernement des âmes par elles-mêmes [3]; » car on ne se gouverne ainsi que quand on obéit fidèlement à Dieu et à son Église.

Le signe infaillible qui montre que le catholicisme seul est assez fort contre la Révolution, c'est que seul il est haï par elle.

Le moment est solennel. Pas plus que M. Guizot, nous ne craignons pour le christianisme. « Tant que durera cette crise, le christianisme se défendra par sa beauté morale et son utilité sociale [4]; » mais beaucoup plus encore par le secours de Dieu. Le catholicisme aussi triomphera, « la tempête se dissipera, comme il est déjà plus d'une fois arrivé, et la lumière chrétienne reprendra, au-dessus des nuages amassés de main d'homme, son éclat et son empire [5], » et même un plus grand éclat, un plus universel empire. « Cet avenir est écrit dans l'histoire du passé [6]. »

Mais si nous ne craignons rien pour l'Église, nous craignons beau-

[1] P. 263.

[2] M. Aug. Nicolas, *Du Protestantisme dans ses rapports avec le Socialisme.*

[3] P. 226.

[4] P. 94.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

coup pour la société. La société civile « est en péril ; et l'union prévoyante, le franc parler et le courage actif des esprits sains et des honnêtes gens sont indispensables à son salut[1]. » Non, rien de tout cela n'est de trop pour conjurer d'effroyables catastrophes. Nous estimons qu'il faut surtout « l'union » des forces, et pour qu'elle soit vraiment « prévoyante, » il faut qu'elle soit entière et inébranlable, et pour cela qu'elle s'appuie sur une base assurée, l'unité de la foi. Et c'est pourquoi nous, catholiques, nous demandons l'unité de la foi et nous l'appelons de toute l'ardeur de nos désirs, sinon de nos espérances. Par esprit de zèle chrétien, par amour du bien social, par un sentiment de sympathie fondée sur une haute estime, nous ferons surtout ces vœux en pensant à des hommes comme M. Guizot, et nous dirons d'eux ce que Bacon disait de certains catholiques : *Cum tales sint utinam nostri essent !*

P. TOULEMONT.

L'ABOLITION DE L'ESCLAVAGE, par A. COCHIN, ancien maire et conseiller municipal de Paris. 2 vol. in-8°. — Lecoffre et Guillaumin.

« Cause gagnée, » a-t-on dit en lisant le titre de ce livre. Sans doute, devant la conscience européenne, elle est gagnée et vidée en dernier ressort, cette cause naguère encore si vivement débattue. Même en Amérique, quelle que soit d'ailleurs l'issue du conflit auquel nous assistons, bon gré, mal gré, le triomphe de la justice et de l'humanité ne saurait se faire longtemps attendre. Et néanmoins l'auteur de l'éloquent et solide plaidoyer que nous avons sous les yeux n'a pas pris, selon nous, une peine inutile. Songez-y donc : il y a encore par le mon de plusieurs millions d'esclaves noirs ; ne fît-on que hâter de quelques années l'heure de leur délivrance, ce serait encore un résultat assez enviable pour enflammer le zèle d'une âme généreuse. Nous comprenons donc parfaitement que M. Cochin se soit imposé cette tâche, et nous sommes heureux de nous associer à ses efforts en faisant connaître son livre.

Qui ne sait que les intérêts matériels jouent un rôle considérable en tout ceci, et que sans eux, sans leur incroyable tyrannie, il y a longtemps que la question serait résolue dans le sens le plus favorable à

[1] P. 268.

l'humanité? Eux seuls, hélas! ont le triste pouvoir de fausser à ce point les notions les plus élémentaires du vrai et du bien. S'il ne s'agissait avant tout de la culture du coton, source immense de richesses pour les États du Sud, et que l'on craindrait de voir tarir en substituant le travail libre au travail servile, est-ce que, dans un pays comme celui-là, où l'on n'a pas coutume de se moquer de la Bible, on se fût jamais avisé d'inventer ces étranges théories qui, au mépris du texte sacré (nous pourrions ajouter de la science), divisent le genre humain en autant d'espèces absolument étrangères les unes aux autres qu'il y a de races différentes? théories pourtant nécessaires pour légitimer en quelque façon des iniquités qui seraient en vérité par trop criantes, s'il était bien reconnu que tous les hommes sont frères. Ainsi, la cupidité en impose à la raison et se joue des consciences, se faisant au besoin subtile et savante, tant elle tient à conserver son œuvre! Car, il ne faut pas l'oublier, c'est elle qui jadis riva les fers qu'aujourd'hui elle refuse de briser, et si, dans les premières années du seizième siècle, on eût connu quelque autre moyen aussi commode pour féconder le sol nouvellement conquis sur les indigènes, jamais vaisseau portugais n'aurait débarqué en Amérique ces nègres dont les sueurs ont enrichi tant de générations de colons, et dont les descendants ne seront pas trop payés, ce semble, par un peu de liberté, des rudes labeurs et des cruelles souffrances de leurs pères.

Ce serait donc manquer le but, ce serait du moins s'exposer à être mal accueilli par des juges prévenus, que de s'adresser exclusivement à la raison et à la conscience, et de se retrancher dans la région des principes en faisant bon marché des intérêts. Il nous semble que M. Cochin s'est parfaitement rendu compte du caractère mixte que devait par conséquent revêtir la discussion dans laquelle il s'engageait :

« On s'est écrié un jour : « Périssent les colonies plutôt qu'un prin-
« cipe! »

« Le principe n'a pas péri, les colonies n'ont pas péri.

« Il n'est pas exact que les intérêts doivent céder aux principes; entre les intérêts légitimes et les principes vrais, l'accord est infaillible; voilà la vérité. Ceux qui n'ont en vue que les intérêts sont tôt ou tard trompés dans leurs calculs; ceux qui, exclusivement préoccupés des principes, sont généreux sans être pratiques, cessent d'être généreux, car ils conduisent la cause qu'ils veulent servir à une déroute certaine. C'est la volonté de Dieu que les choses soient mêlées aux idées, et que les obstacles matériels forcent à acheter le progrès par le travail. Derrière toute question morale, ne soyons donc pas surpris de

rencontrer une question de budget et de tarif, et ne nous indignons pas si les arguments des philosophes semblent arrêtés par le sucre ou par le coton[1]. »

C'est sous l'influence de ces fortes et salutaires maximes que l'auteur entre dans l'examen comparatif des résultats matériels et financiers de l'émancipation et de l'esclavage, soit dans les possessions européennes, soit dans les divers États indépendants du Nouveau-Monde. Sur ce terrain, où d'ailleurs notre incompétence est trop manifeste, les conditions de publicité qui nous sont imposées ne nous permettent pas de le suivre. Disons simplement que l'honorable écrivain nous a paru fidèle à puiser ses informations aux sources officielles et authentiques, et que les chiffres résultant de cette enquête ont bien parfois leur éloquence.

Mais il est toute une partie de son ouvrage vers laquelle de prime abord nous nous sommes senti attiré, et, bien qu'il ne l'eût placée qu'après les deux autres, afin sans doute de laisser l'esprit du lecteur sur des considérations d'un ordre plus élevé, c'est par elle, nous l'avouons, que nous avons commencé notre lecture. *Le Christianisme et l'Esclavage*, ce titre nous promettait un aliment intellectuel mieux assorti à notre vocation et à nos goûts, et les cent dernières pages du second volume, consacrées à ce riche sujet, ont, en général, répondu à notre attente. Pour en jouir pleinement, il faut les lire beaucoup plus avec le cœur qu'avec l'esprit, et s'associer au mouvement généreux qui a partout guidé la plume de l'écrivain, sans y chercher, au point de vue dogmatique, cette précision, cette exactitude rigoureuse qui est de mise dans l'école, mais qu'on aurait sans contredit mauvaise grâce à réclamer d'un homme du monde doué de trop de tact et de goût pour jamais se donner des airs de docteur.

M. Cochin ne s'étonnera pas si on lui conteste certaines interprétations de l'Écriture sainte, peu conformes à la tradition et à l'enseignement des Pères de l'Église; et puisque nous avons touché ce point, il nous permettra de remarquer que son herméneutique n'est pas irréprochable, lorsqu'il suppose que dans une même page du texte sacré, dans un même discours et à quelques lignes d'intervalle, le sens figuré ne saurait se rencontrer à côté du sens littéral. Saint Augustin affirme positivement le contraire : selon lui, ce rapide passage d'un sens à l'autre est un des caractères les plus saillants du style prophétique. Or, pour peu qu'on lise avec attention l'Évangile, par exemple, en saint

[1] Introduction, p. xxxi.

Jean, chapitre IV, l'admirable entretien de Jésus-Christ avec la Samaritaine[1], ou bien les paroles qu'il adresse aussitôt après à ses disciples [2], on sera forcé d'admettre que ce style a été familier au Sauveur des hommes. Que voulons-nous conclure de tout ceci? Que, lorsque Notre-Seigneur, lisant ce qu'Isaïe avait prophétisé de lui, annonce *aux captifs leur délivrance*, lorsqu'il promet de *renvoyer libres ceux qui sont brisés sous leurs fers*[3], il n'est pas évident qu'il proclame l'abolition de l'esclavage, par cela seul que le verset précédent « est certainement sans figure[4]. » Un assez grand nombre de textes allégués par M. Cochin perdent ainsi beaucoup de leur valeur, et l'on pourrait trouver en général que sa thèse, trop absolue, n'est pas suffisamment démontrée.

Non, l'Évangile n'a pas dit à l'esclave : « Vous êtes libre ; » il lui a dit au contraire : « Restez soumis. » Mais en même temps il a dit au maître : « Respectez dans votre esclave l'image de Dieu, aimez-le comme vous-même ; » et par là il a mieux servi la cause du plus faible qu'en lui donnant des droits et des titres certains à faire valoir.

Il serait, je le répète, souverainement injuste d'appliquer à l'ouvrage de M. Cochin les règles d'austère critique d'après lesquelles on jugerait un traité de théologie didactique ; mais lui-même, en prenant à partie l'école et ses docteurs, me force d'être à son égard un peu plus exigeant que je ne l'aurais voulu. N'a-t-il pas glissé quelque part une note malicieusement accusatrice, où il met les théologiens en demeure de se justifier? Impossible de passer condamnation sur les reproches qu'il leur adresse ; et, comme il trouve leur doctrine trop peu favorable à la liberté, il faut bien que j'aborde ici la question de principe, ce que j'aurais mieux aimé faire, à ne consulter que mon goût, partout ailleurs que dans un compte rendu et à propos de son livre.

[1] Ainsi, verset 10 : « Respondit ei Jesus, et dixit ei : Si scires domum Dei, et quis est qui dicit tibi : Da mihi bibere ; tu forsitan petisses ab eo et dedisset tibi *aquam vivam*. » Et tout le reste du discours roule sur cette eau vive, si différente de celle du puits de Jacob.

[2] Versets 31 et 32 : « Interea rogabant eum discipuli, dicentes : Rabbi, *manduca*. Ille autem dicit eis : Ego *cibum habeo manducare*, quem vos nescitis, etc. » Verset 35. « Nonne vos dicitis, quod adhuc quatuor menses sunt, et *messis* venit? Ecce dico vobis : Levate oculos vestros, et videte regiones, quia albæ sunt jam ad *messem*, etc. »

[3] *Luc.*, IV, 19.

[4] *Abolit. de l'esclav.*, tome II, p. 381.

Remarquons d'abord qu'il y a bien des degrés dans l'esclavage, et qu'un même mot nous sert à désigner des individus placés dans des conditions entièrement différentes, depuis l'esclave de Rome, que l'on jetait sans façon aux murènes, jusqu'à l'esclave noir de Cuba et de Porto-Rico, qui devient père de famille et qui, une fois marié par l'Église, ne peut plus être, malgré lui, séparé de sa femme; qui, les dimanches et les jours de fête, a le droit d'employer à son profit la meilleure partie de son temps; qui, enfin, avec de l'ordre et du travail, peut sans trop de peine recouvrer sa liberté, puisqu'il lui suffit pour cela d'aller se faire évaluer par le magistrat et d'offrir le prix fixé pour son rachat, auquel son maître est forcé de consentir. Assurément l'esclave jouissant de pareils droits n'est plus traité comme une chose, mais comme une personne, et il n'y a aucun paradoxe à dire que son existence, si précaire et si dépendante qu'elle soit encore, pourrait faire envie à plus d'un homme libre.

C'est l'honneur du Christianisme d'avoir travaillé sans relâche, dès sa naissance, à faire disparaître le premier de ces esclavages, et à y substituer le second : laborieuse entreprise, qui ne fut définitivement accomplie que du jour où, victorieuse du vieux monde, l'Église eut réuni dans son sein et soumis à ses lois les barbares appelés à fonder les nations modernes. Si on me demande à quelle époque elle put se féliciter d'avoir enfin anéanti en Europe l'esclavage antique, volontiers j'adopterai la réponse d'un écrivain par qui cette question a été traitée avec une saine critique et une érudition de bon aloi. Dans l'ouvrage malheureusement inachevé de M. Yanoski, le deuxième chapitre se termine par cette conclusion amplement justifiée par ce qui précède : « On peut donc établir qu'au moment même où l'esclave changea de nature, où ses droits comme *homme* furent universellement reconnus dans la Gaule, dans le nord de l'Italie et de l'Espagne, dans la partie de l'Allemagne la plus voisine de la Gaule et de l'Italie et cette révolution fut consommée à la fin du neuvième siècle et au commencement du dixième), on peut établir que moralement l'esclavage ancien fut aboli par les seuls bienfaits du Christianisme [1]. »

Nous voilà donc en présence de deux sortes d'esclavage : l'un qui outrage les droits les plus inviolables de l'homme, l'autre qui les re-

[1] *De l'abolition de l'esclavage ancien au moyen âge et de sa transformation en servitude de la glèbe,* par J. Yanoski ; pour faire suite à l'*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité,* de M. H. Wallon, membre de l'Institut. Paris, à l'imprimerie impériale, 1860.

connaît et qui les respecte; le premier pratiqué par l'antiquité, le second subsistant encore au moyen âge dans la société chrétienne, qui en règle l'exercice et en corrige les abus; et nous pourrions ajouter, tous les deux, à l'heure qu'il est, se rencontrant, pour ainsi dire, côte à côte dans les colonies européennes du Nouveau-Monde, qui inclinent plus ou moins vers l'un ou vers l'autre, selon qu'elles sont plus ou moins chrétiennes.

Et maintenant, quand nos théologiens ont traité de la *servitude légitime,* duquel de ces deux esclavages ont-ils voulu parler? De l'esclavage antique, auquel répugne la nature et dont l'extinction est l'ouvrage du Christianisme, ou bien de cet esclavage mitigé qui a fait si longtemps partie du droit européen? Il va sans dire que ce n'est que du dernier. Et ces théologiens, qui sont-ils? Ce sont, par exemple, un saint Thomas d'Aquin, un saint Bonaventure, ces deux princes de l'école; et, avant eux, d'illustres Pères de l'Église, comme saint Augustin et saint Grégoire le Grand; après eux, tous les docteurs de quelque nom et de quelque valeur, — théologiens ou canonistes, peu importe, — oui, tous sans exception. En présence d'un pareil concert, nous n'avons, nous autres, qu'à nous incliner. Ainsi faisons-nous; mais — que les amis des nègres se rassurent! — nous n'en sommes pas moins sympathiques à la cause de l'émancipation.

Là, comme toujours, la doctrine des Pères de l'Église et des maîtres de la scolastique ne s'oppose en rien aux aspirations les plus généreuses. Ce qu'ils enseignaient, nous pouvons l'enseigner encore sans rougir et sans avoir à craindre de rendre plus pesantes des chaînes qu'il n'est pas, hélas! en notre pouvoir de briser.

Ils s'accordent d'abord à proclamer l'égalité naturelle des hommes, en des termes plus exacts sans doute, mais non moins solennels et non moins fermes, que ne le firent jamais les législateurs de 89 [1] : *Omnes homines natura æquales genuit;* ce bel axiome, ainsi formulé par saint Grégoire le Grand [2], est la commune base sur laquelle ils font reposer tout l'édifice du droit public et privé. En voici un remarquable commentaire que nous fournit saint Bonaventure : « L'homme, dit-il, étant

[1] Le premier article de la *Déclaration des droits* est ainsi conçu : « Les hommes naissent et *demeurent* libres et égaux en droits. » *Demeurent* est de trop. Si Pierre est nommé maire de mon village, je ne suis plus l'égal de Pierre, ni en dignité, ni même en droits. Dès qu'il entre en fonctions, je suis son très-humble serviteur.

[2] Greg. M., in Moral., lib. XXI, cap. xv.

fait à l'image de Dieu, doit nécessairement avoir Dieu lui-même pour fin immédiate; et par conséquent, en tant qu'homme, il ne relève que de Dieu[1]. » Aussi, fait observer à son tour saint Augustin, lorsque Dieu livra le monde à nos premiers parents, il leur dit d'exercer leur domination *sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur les animaux qui se meuvent à la surface de la terre*[2]; mais il ne leur dit pas d'assujettir leurs semblables; et de fait nous voyons bien que les premiers patriarches, avant le déluge, étaient pasteurs de troupeaux, mais nous ne voyons pas qu'ils aient été pasteurs d'hommes[3].

Mais d'où vient alors l'inégalité des conditions, et cette étrange domination de l'homme sur l'homme, que ces grands esprits, si peu disposés à ravaler notre espèce au niveau de la brute, acceptent pourtant non-seulement comme un fait, mais encore comme un droit? Quelle est, suivant eux, l'origine de l'esclavage, de la servitude légitime?

Ah! c'est ici que les seules données de la raison ne leur suffisent pas, et qu'ils s'accordent à reconnaître autre chose que le développement normal de l'humanité en possession de son innocence et de son intégrité première. C'est toujours là qu'il en faut venir pour expliquer les contradictions de notre nature : l'homme est coupable, il est déchu, les misères attachées à sa condition présente sont le fruit amer et le juste châtiment du péché; en sorte qu'on peut dire de l'esclavage, devenu si tristement une de nos institutions sociales, ce que disait le Sauveur à propos d'une autre institution accordée par Moïse à la dureté de cœur des Israélites, et qu'il était venu abolir : il n'en était pas ainsi au commencement; *ab initio autem non fuit sic*[4]. Ces quelques mots résument la doctrine de saint Augustin, de saint Thomas, de saint Bonaventure et de bien d'autres[5].

L'esclavage est donc une peine, un mal, comme la maladie et la mort. C'est à la fois la misère et la perversité humaine qui l'ont rendu nécessaire. Celui-ci s'est vendu, lui ou son enfant, pour ne pas mourir de faim; cet autre, portant les armes contre un ennemi dont la cause était juste, a été fait prisonnier de guerre; un troisième, né dans la servitude, élevé dans la maison de son maître, fait partie de sa famille comme de ses biens. Tous ces titres concourent à former les liens

[1] S. Bonav., in lib. II, Sent., d. 44. a. 2. q. 2.
[2] *Genes.*, I, 28.
[3] S. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. X, n° 50; et *De Civit.*, lib. XIX, cap. XV.
[4] *Matth.*, XIX, 8.
[5] S. Aug. et S. Bonav., *loc. cit.* — S. Thom., in lib. II, Sent., q. 1. a. 3.

d'une servitude où les droits et les devoirs, nonobstant leur inégale répartition, sont réciproques entre le maître et l'esclave. Tel fut le droit *des gens*, c'est-à-dire des nations; il déroge en un certain sens au droit naturel; mais, renfermé dans de justes bornes, il n'y est pas contraire[1]. Il y a donc, il peut y avoir une servitude légitime.

Que tel ait été durant des siècles le droit des nations dont nous sommes les fils, c'est, je le sais, de quoi nous humilier; mais, nous essaierions vainement de nous le dissimuler, il y eut une époque où ce droit fut un progrès, un frein pour le fort et un refuge pour le faible. Après tout, c'est le berceau d'où est sortie l'Europe moderne, et tous les peuples qui n'y ont point abrité leur premier âge languissent encore dans la barbarie.

Mais voyez aussi comme la face des choses change tout à coup, dès qu'on fait dériver la servitude, non plus, comme Aristote, de je ne sais quel absurde droit naturel, mais seulement du droit des gens. Si le droit naturel est immuable, le droit des gens est essentiellement variable; il a son histoire qui, de siècle en siècle, atteste ses développements et ses progrès, devenus si rapides sous l'action bienfaisante du Christianisme. Donc, ce même droit des gens, en se perfectionnant, ne manquera pas d'améliorer la condition de l'esclàve et du serf, jusqu'à ce qu'enfin, les nécessités sociales n'étant plus les mêmes, les mœurs ayant dépouillé leur rudesse, vienne le jour, le grand jour de l'émancipation, qui remet tous les hommes, sinon au même rang, du moins dans un état plus voisin de l'égalité naturelle et primordiale, en leur assurant à tous, avec les droits de citoyen, la protection équitable d'une seule et même loi. Nous n'avons pas, encore une fois, à renier cette doctrine, qui, seule, explique le passé sans compromettre l'avenir, qui ne légitime aucune injustice, aucune oppression, et qui ouvre libre carrière aux efforts généreux, aux vœux, aux espérances des amis sincères de l'humanité[2].

[1] Les anciens canonistes disent communément que la servitude est *contra naturam*. S'agit-il de l'esclavage antique, *contra* doit se prendre au sens le plus rigoureux; il a le même sens que *præter*, si l'on parle de la servitude admise par le droit des peuples chrétiens. Cf. Azor, *Inst. moral.*, p. III, lib. I, cap. IV.

[2] A propos des amis sincères de l'humanité, était-il bien nécessaire de citer, presque avec honneur, parmi ceux qui prirent fait et cause pour les nègres, le conventionnel Grégoire? Nous connaissons de fort honnêtes gens qui ne pardonneront jamais à la liberté d'avoir eu de tels amis. Remarquons

J'arrive à la note de M. Cochin; mais je voudrais d'abord faire comprendre en peu de mots que cette doctrine des grands théologiens du moyen âge, adoptée ensuite par ceux des seizième et dix-septième siècles, ne fut pas une lettre morte, et qu'au rebours de ce qu'on voit trop souvent en matière civile, la jurisprudence qu'ils introduisirent valut encore beaucoup mieux que la loi. La plupart du temps, ce sont eux qui prennent l'initiative du progrès, ne laissant au législateur que la tâche facile de mettre dans la loi ce qui est déjà dans les mœurs [1], Il arrivait de là que les personnes de condition servile étaient souvent mieux traitées, plus respectées surtout que ne le sont de nos jours beaucoup de domestiques de bonne maison. Qu'on en juge par les traits suivants :

Votre esclave est-il malade, dit saint Antonin, soignez-le chez vous, et ne l'envoyez pas à l'hôpital. Imitez ce bon centurion païen, qui n'en faisait pas moins pour son esclave paralytique, comme on le voit par la prière qu'il adressait à Notre-Seigneur : *Domine, puer meus jacet in* DOMO *paralyticus* [2]. Vous devez, disait-il encore, exhorter vos esclaves à recevoir les sacrements; mais gardez-vous de les y contraindre. Et là-dessus ces belles paroles : « Erreur de croire que la servitude s'étend à l'homme tout entier; la meilleure part n'est pas de son domaine. Si le corps est soumis au maître, l'âme est libre [3]. » Paroles bonnes encore à répéter à tant de maîtres et de maîtresses auxquels il ne vient pas même en pensée que les gens attachés à leur service ont une âme digne de leur sollicitude et de leur respect.

M. Cochin, je le présume, n'a pas entièrement ignoré la doctrine de nos écoles, car, avant de mettre son livre au jour, il a consulté des théologiens, entre autres le R. P. Gratry, M. l'abbé Perreyve et M. l'abbé

aussi, en passant, que Grégoire n'était pas, comme nous le lisons, tome II, page 442, évêque de Tours, ni même de Blois, mais du *département de Loir-et-Cher,* selon les termes usités dans l'Église constitutionnelle.

[1] Voyez par exemple comment sont traitées les deux questions suivantes : 1° L'esclave peut-il valablement contracter mariage sans le consentement de son maître? 2° Est-il permis de fuir à celui qui a été fait prisonnier dans une guerre juste? La première question a été résolue par saint Bonaventure, in lib. IV sent., d. 36, a. I, q. 1; la seconde par le cardinal de Lugo, *De just. et jure,* disp. VI, sect. VIII; et, de part et d'autre, la solution attribuée aux théologiens les plus récents et qui commence à prévaloir, est aussi la plus favorable à la liberté.

[2] Matth., VIII, 6.

[3] S. Anton., *Summ.*, p. III, tit. III.

Gaduel, noms qui ne sont pas de trop mauvais augure pour la cause de la liberté. Quoi qu'il en soit, il semblerait qu'il n'a pas toujours obtenu les réponses qu'il eût souhaitées, puisqu'il reproche aux théologiens d'aimer en général la tradition, l'absolu, l'indulgence, trois inclinations dont l'influence est telle, que plusieurs d'entre eux n'hésitent pas à reconnaître que la servitude est, en certains cas, légitime. Pesons avec attention chacun de ces griefs.

« Indulgents (c'est la première inclination des théologiens), ils hésitent beaucoup, distinguent, commentent, avant de déclarer que telle action est un péché. Je les remercie de cette disposition si favorable à la pauvre et fragile humanité [1]. »

Oui ; mais, si leur indulgence n'est que pour les maîtres, les esclaves auront-ils à les en remercier? Heureusement, on l'a vu tout à l'heure, ils savent être aussi indulgents pour ces derniers, et il nous serait facile de montrer qu'ils sont, dans l'occasion, inflexibles pour les maîtres. Si, au lieu de *distinguer*, comme c'est leur devoir, ils déclaraient rondement tous les possesseurs d'esclaves en voie de damnation, n'en verrait-on pas beaucoup s'éloigner des sacrements, et pense-t-on qu'alors les esclaves s'en trouvassent mieux? Là où ils ne peuvent commander, ils exhortent, et ce qu'ils ne sauraient exiger au nom de la stricte justice, ils l'obtiennent presque toujours au nom de la charité. Cette sorte d'indulgence est-elle donc si blâmable?

« Absolus (c'est la seconde inclination des théologiens), ils examinent chaque chose en soi, *in se*, avant de la regarder au point de vue pratique, et il leur arrive ainsi très-souvent de poser une règle générale, suivie aussitôt d'une exception universelle. C'est ainsi qu'ils déclarent que l'esclavage est licite, quand son origine est légitime, sa pratique irréprochable, son but pur et religieux, l'esclavage d'un saint chez un saint, dans les liens de l'amour le plus tendre et le plus chrétien; mais, comme ces conditions ne se rencontrent jamais, cet esclavage idéal figure dans les livres, et l'esclavage réel tombe sous toutes les censures méritées par les fautes qu'il entraîne [2]. »

Eh bien, s'il en est ainsi, il ne faut pas tant se mettre en peine de cet esclavage idéal qui ne figure que dans les livres. Mais reprocher aux théologiens d'examiner chaque chose en soi, *in se*, n'est-ce pas trouver mauvais qu'ils appliquent à l'étude de la morale la méthode scientifique? Les théologiens aiment trop l'absolu! Et qui donc, ici, se

[1] *De l'Abolit. de l'escl.*, t. II, p. 442, note.
[2] *Ibid.*

montre plus vivement épris de l'amour de l'absolu? Ceux qui, en posant une règle générale, la reconnaissent sujette à mainte exception, ou ceux qui veulent à tout prix une règle exclusive et sans exception?

« Enfin (troisième inclination), adonnés au culte de la tradition, les théologiens sont particulièrement préoccupés de se rattacher à la chaîne du passé, et d'appuyer leurs doctrines sur celles qui étaient professées avant eux, disposition précieuse ou plutôt indispensable quand il s'agit de points de foi, dangereuse quand il s'agit de questions libres, dont la solution change et subit un progrès[1]. »

Il nous est impossible d'admettre cette distinction entre les matières de foi et les matières de mœurs, que l'on range à tort parmi les *questions libres*. Pas plus sur les unes que sur les autres la tradition, sainement entendue, ne saurait nous égarer, et le sentiment unanime des théologiens est, dans les deux cas, une règle dont il n'est pas permis de se départir[2]. Mais, grâce à Dieu, cela ne fait point obstacle au progrès, et, tout en nous rattachant à la chaîne du passé, représenté dans nos écoles par tant de saints et d'hommes de génie, sans scrupule pourtant et de toute notre âme, nous applaudissons aux heureuses révolutions du droit des gens et aux efforts des publicistes de notre temps en faveur de l'émancipation.

Ainsi, malgré ces réserves nécessaires, entre l'auteur de l'*Abolition de l'esclavage* et nous, le désaccord n'est pas si profond qu'on pourrait le croire, puisque, en dernière analyse, nous nous rallions à la même cause et que nous partageons les mêmes espérances. M. Cochin l'a fort bien remarqué, ce n'est pas la servitude légitime du moyen âge que les conquérants européens importèrent au Nouveau-Monde; et nous le répéterons après lui : « Rien de plus honteux que la renaissance, au seizième siècle, de l'esclavage païen en plein christianisme[3]. » Aussi l'Église, gardienne vigilante des mœurs et protectrice naturelle de tous les opprimés, ne cessa-t-elle d'élever la voix contre cette odieuse exploitation de l'homme par l'homme; c'est ce qu'attestent,

[1] *De l'Abolition de l'esclavage*, etc.

[2] La proposition suivante est universellement admise et enseignée comme certaine par tous les théologiens anciens et modernes : *In controversiis de fide ac moribus certissimum præstat argumentum unanimis Patrum consensus*. On prouve cette proposition non-seulement par l'autorité des Pères, mais encore par celle des conciles. Voyez, entre autres, le concile de Trente, sess. IV, *De editione et usu sacr. libr.*

[3] Tome II, p. 428.

de siècle en siècle, les bulles de Paul III, d'Urbain VIII, de Benoît XIV, citées par l'honorable écrivain, qui ne néglige aucune occasion de rendre hommage à l'autorité sacrée dont il s'est plus d'une fois porté défenseur. Et, de nos jours, la maternelle sollicitude de l'Église s'est-elle endormie? Point du tout; jamais peut-être l'intervention du Pontife romain, en faveur de cette classe d'opprimés, ne fut plus active et plus efficace. « Pie VII s'associa aux démarches qui amenèrent en 1814 l'abolition de la traite. Grégoire XVI écrivit la mémorable bulle du 3 décembre 1839 qui la flétrit, la condamne, et, allant plus loin, défend en propres termes de *dépouiller*, de *tourmenter*, de *réduire en servitude des créatures humaines*[1]. »

Si l'espace ne commençait à nous manquer, et qu'il nous fût permis, pour l'honneur de la tradition trop peu connue, de jeter un dernier regard sur le passé, nous aurions aimé à montrer qu'au seizième siècle les théologiens ne firent pas défaut à la cause de l'humanité. Ceux de mes lecteurs qui en auront le goût et le loisir trouveront dans le grand ouvrage de Molina, *de Justitia et Jure*, une suite de leçons sur la traite des nègres, leçons parfois singulièrement éloquentes en dépit des formes scolastiques, et qui ne laissaient pas d'être courageuses au temps et au lieu où il les prononçait, puisque c'était à l'université d'Evora, au moment même où la nation portugaise, encouragée par son gouvernement, réalisait au moyen de la traite les plus importants bénéfices. Certes, il y avait là de quoi faire réfléchir les trafiquants des côtes de Guinée, auxquels on déclarait pour la première fois qu'ils étaient en état de péché mortel. Les rois de Portugal et d'Espagne entendirent-ils cette voix qui les adjurait si solennellement de mettre ordre à de monstrueux abus? L'histoire semble nous répondre que non. Mais du moins plus d'un cœur apostolique dut s'émouvoir au spectacle navrant de tant d'infortunes, et je me persuade que de pareilles leçons, dont le retentissement se propageait d'un bout à l'autre de la Péninsule, ne furent pas sans influence sur la résolution héroïque de celui qui, en vrai Samaritain, consacra quarante années de sa vie à panser les plaies et à disputer à l'enfer les âmes des nègres de Carthagène, et qui signait: *Pierre Claver, esclave des nègres pour toujours*. Combien de pareils dévouements sont sortis des écoles de théologie!

A vrai dire, autre est le rôle du théologien, autre celui du publiciste, ce qui ne doit pas nous surprendre, les deux sociétés auxquelles ils consacrent leurs services ayant un but et des moyens d'action si diffé-

[1] *De l'Abolit. de l'esclav.*, tome II, p. 442.

rents. Le théologien, disons mieux, le prêtre, dans ces questions de haute morale, fait non-seulement appel à la justice, mais encore et surtout à la charité, sachant bien que la charité est l'ame de la vie chrétienne, et que par elle se sont toujours accomplies les plus grandes choses. Le publiciste, lui aussi, invoque les lois de l'éternelle justice; mais, de plus, il fait entendre, aux gouvernements et aux peuples, la puissante voix de l'intérêt : à lui les calculs de la statistique, à lui les spéculations de l'économie politique, s'il les juge utiles à sa cause; c'est là son domaine.

Cette différence, qui se retrouve naturellement dans le point de vue où chacun de nous aime à se placer, M. Cochin l'a fort bien comprise, et il l'a définie en excellents termes dans son dernier chapitre :

« Quel malheur, disent les uns, que l'Église ne se prononce pas plus haut pour la liberté des peuples! Quel malheur, disent les autres, qu'elle ne déclare pas la légitimité des trônes! Ah! s'écrient les savants, l'Église devrait s'occuper davantage des sciences! Il est bien désirable qu'elle enseigne les vrais principes de l'économie politique! Saint Père, relevez la Pologne, affranchissez l'Italie, réformez l'Amérique!

« L'Église n'exauce pas ces vœux; ce n'est point sa mission. Dans l'ordre temporel, elle n'est pas la régente, elle est la conscience du genre humain. Il lui a été dit d'*aller*, d'*enseigner*, de *baptiser*, de *pardonner* ou de *punir;* elle va portant dans ses mains consacrées le dépôt impérissable de la doctrine et le ministère surnaturel des sacrements. C'est aux hommes à s'approcher, à recevoir et à conformer librement leur vie et celle de la société à ce qu'ils ont reçu[1]. »

Il y a beaucoup de pages comme celle-ci dans le livre de l'*Abolition de l'esclavage;* obligé de me restreindre, j'ai choisi celle qui répond le mieux à ma pensée.

CH. DANIEL S. J.

NOTITIA EDITIONIS CODICIS BIBLIORUM SINAITICI, AUSPICIIS IMP. ALEXANDRI II SUSCEPTÆ. — ACCEDIT CATALOGUS CODICUM NUPER EX ORIENTE PETROPOLIM PERLATORUM, ITEM ORIGENIS SCHOLIA IN PROVERBIA SALOMONIS. — Edidit Const. Tischendorf, in-4°. — Lipsiæ, Brockhaus, 1860.

C'est dans le courant de l'année qui va s'ouvrir, que M. Tischendorf doit achever l'impression laborieuse du *Manuscrit Sinaïtique*. La

[1] Tome II, p. 462.

Russie, l'Allemagne et l'Angleterre sont dans l'attente de cette publication. Le monde savant ne paraît pas, en France, avoir manifesté le même intérêt. C'est à peine si cet événement scientifique d'une si haute gravité pour l'histoire du texte sacré, a trouvé place à titre de nouvelle, dans la chronique de quelque Revue; et peut-être en est-il, parmi ceux mêmes auxquels, chez nous, les études bibliques sont chères, qui apprendront pour la première fois, dans ce recueil, que M. Tischendorf découvrit, au commencement de l'année 1859, dans le couvent de Sainte-Catherine, au mont Sinaï, un manuscrit grec de l'Ancien et du Nouveau Testament qui remonte au quatrième siècle. Nous essayons aujourd'hui de réparer une inexplicable indifférence, et d'éveiller chez les esprits dévoués aux lettres sacrées l'attention que mérite un objet d'étude aussi sérieux.

M. Tischendorf nous a rendu facile à tous égards la tâche que nous entreprenons, en publiant l'année dernière la *Notitia editionis codicis*, etc.; mais il a réuni dans cet ouvrage des indications si nouvelles, que nous ne pouvons nous dispenser de le suivre où il nous mène, et de joindre à cette étude préliminaire du manuscrit sinaïtique un examen, sinon étendu, du moins exact, d'une pareille collection de monuments.

C'est au retour de son dernier voyage en Orient que M. Tischendorf a publié cette *Notice*. Elle renferme une étude succincte sur le manuscrit trouvé au Sinaï, l'énumération de tous les monuments, manuscrits et autres, que le savant explorateur a rapportés de sa mission, et un texte complet des scholies d'Origène sur les *Proverbes*, découvert à Pathmos, dans la bibliothèque du monastère de Saint-Jean. Il nous sera permis d'ajouter que nos souvenirs personnels confirment les détails fournis par la *Notitia*, et de témoigner ainsi à M. Tischendorf notre sincère gratitude pour la bienveillance avec laquelle il a mis récemment sous nos yeux le précieux manuscrit du Sinaï.

Ce fut en 1844, à l'époque d'un premier voyage en Orient, entrepris sous les auspices du roi de Saxe Frédéric-Auguste, que M. Tischendorf rencontra, sans les chercher, perdus au fond d'une corbeille avec mille autres débris destinés au feu, les premiers fragments du manuscrit sinaïtique; l'aspect de l'écriture lui en fit pressentir la valeur et il s'empressa d'en solliciter l'abandon. Malgré ses instances et peut-être à cause de son empressement même, il n'obtint alors qu'une partie de ces pages incomplètes; mais on promit du moins à sa prière de recueillir le reste pour le conserver en lieu plus digne. Le savant explorateur revint donc en Europe avec l'espoir

de retourner un jour achever sa conquête, et se mit, en attendant, à publier le texte partiel qu'il avait apporté [1].

Ce ne fut que neuf ans plus tard que M. Tischendorf put entreprendre une seconde exploration. Il ne manqua point de visiter de nouveau le monastère de Sainte-Catherine et de s'y informer du trésor qu'il avait confié jadis à la sollicitude des moines. Mais toutes ses recherches furent vaines : les feuilles inappréciables, où il avait pu lire tout le texte des prophéties d'Isaïe avec le Ier et le IVe livre des Machabées, avaient disparu, sans laisser de souvenir dans aucune mémoire. Sans doute, pensa-t-il, quelque érudit plus favorisé en aura fait la découverte et l'acquisition, et ne tardera pas à les publier en Europe. Ce fut pour exciter le zèle de cet heureux inconnu que M. Tischendorf fit paraître en 1855, dans la nouvelle collection de ses *Monumenta sacra inedita*, la copie authentique de la dernière page d'Isaïe. Mais aucune voix ne répondit à son appel, et il crut perdu pour jamais les antiques fragments qu'il n'avait fait qu'entrevoir.

La Providence avait eu des vues plus hautes, et réservait à son zèle scientifique une découverte et tout ensemble une entreprise dignes de lui.

Chargé, en 1859, par l'emperenr de Russie, d'une mission nouvelle en Orient, M. Tischendorf, vers la fin du mois de janvier, montait pour la troisième fois au monastère de Sainte-Catherine, sans se douter qu'il allait y découvrir plus qu'il n'avait espéré jamais, un de ces rares monuments scientifiques qui suffisent à la gloire d'un nom. Mais laissons-le nous raconter lui-même cette fortune inespérée, dans un langage dont aucune traduction ne rendrait la couleur originale : « Die 4 m. Febr., qua jam unum e servis miseram ut arcesseret camelos, quibus die 7 in Ægyptum redirem, cum œconomo monasteri inter ambulandum collocutus eram de interpretatione LXX virorum, cujus a me editæ exemplaria aliquot pariter cum Novi Testamenti mei exemplaribus attuleram fratribus. Ex ambulatione reversi intravimus cubiculum œconomi. Ibi ille se quoque exemplar LXX virorum habere dixit opposuitque ante oculos pannum quo involutum erat. Aperu pannum et vidi quod ultra omnem spem erat. Erant enim codicis, quem antiquissimum omnium codicum Græcorum in membranis superstitum dudum declaraveram, reliquiæ uberrimæ, in quibus non modo quos anno 1844 e sporta protraxeram aliosque Veteris Testa-

[1] Voy. *Codex Frederico-Augustanus sive Fragm. vet. Testam. e codice græco*, etc. Edid. C. Tischendorf, 1846.

menti libros, sed etiam, quod longe gravissimum, Novum Testamentum totum ne minima quidem lacuna deformatum, auctum vero plena Barnabæ epistula et prima *Pastoris* parte, superesse videbam. Quæ res quantam in admirationem me conjecerit, dissimulare nequibam. Librum vel potius libri fragmenta — singula enim folia in plures partes dissoluta erant, nec alio tegumento quam panno utebantur, — consentiente œconomo, qui ipse sumpserat ex cella sceuophylacis, quæ libros quum scriptos tum typis impressos eosque majorem partem liturgicos cum varia supellectile liturgica continet, in cubiculum meum transtuli. Ibi demum quantum thesaurum manibus tenerem prorsus intellexi, Deoque auctori tanti beneficii in ecclesiam inque meipsum collati laudes et grates egi. Ipsam primam noctem transcribendæ Barnabæ epistulæ impendi; quippe dormire nefas videbatur. Postridie convenit cum fratribus, ut accepto mandato superiorum Cahiræ sedentium, codicem transcribendi causa ad me Cahiram mitterent[1]. »

Le 13 février M. Tischendorf était au Caire, et le 24 il y recevait le manuscrit du Sinaï. Grâce à son activité et au concours de deux amis, les cent mille lignes du manuscrit, surchargées de plus de huit mille corrections, se trouvèrent transcrites au bout de deux mois. Labeur presque héroïque auquel un bienfait nouveau ne devait bientôt laisser que le mérite du dévouement! M. Tischendorf en effet, tout en s'occupant de cette laborieuse copie, venait d'être assez heureux pour persuader aux religieux du Sinaï de faire hommage de leur précieux trésor à l'empereur de Russie. La mort de l'archevêque Constantin, premier supérieur des sinaïtes, semblait servir à l'exécution de ce dessein; et les moines, laissés à leur propre initiative, convinrent entre eux de confier le manuscrit aux mains de M. Tischendorf, qui le déposerait à Saint-Pétersbourg, jusqu'à ce qu'il plût au futur supérieur d'en confirmer la donation.

Tel est, en abrégé, l'historique de cette importante découverte. L'intérêt que nous avons mis à en rapporter les principales circonstances ne surprendra personne, quand on appréciera la valeur du monument.

Le manuscrit sinaïtique est un large in-folio de trois cent quarante-cinq à trois cent quarante-six feuillets écrit en onciale grecque, forte et régulière. Le caractère est si uniforme qu'on le croirait plutôt imprimé que tracé à la main. Des corrections et des notes qui accusent

[1] *Notitia*, p. 6.

des retouches d'époques fort diverses, surchargent le texte en plusieurs endroits. Quelques-unes de ces annotations sont en langue arabe et d'un genre d'écriture qui, d'après l'opinion de M. Fischer, leur assigne le huitième siècle pour date. Les livres poétiques y sont disposés sur deux colonnes et transcrits suivant la méthode stichométrique : les autres parties sont rangées sur quatre colonnes à la page.

Des trois cent quarante-six feuillets dont le manuscrit se compose, l'Ancien Testament en occupe cent quatre-vingt-dix-neuf; le Nouveau se partage le reste, cent quarante-sept feuillets environ. L'inégalité seule de cette répartition indique suffisamment que l'Ancien Testament n'est pas complet. Toutefois il ne faudrait pas en conclure que nous n'en avons ici que des fragments. S'il ne s'ouvre qu'au premier livre des Paralipomènes ch. IX, X et XI, les parties sauvées des ravages du temps sont encore abondantes et pour la plupart dans un état de conservation parfaite. En voici du reste la distribution : Tobie, Judith, le premier et le quatrième livre des Machabées, Isaïe, une partie de Jérémie (Baruch, Ézéchiel et Daniel ont disparu). Parmi les prophètes du second ordre on ne trouve que les neuf suivants : Joel, Abdias, Jonas, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie. Puis viennent les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique et Job.

Les livres du Nouveau Testament, qui commencent à la suite du livre de Job, sont disposés de cette sorte : 1° les quatre Évangiles dans l'ordre que nous connaissons; — 2° les Épîtres de saint Paul, aux Romains, aux Corinthiens, I et II; aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, aux Thessaloniciens, I et II; aux Hébreux, à Timothée, I et II; à Tite, à Philémon; — 3° les Actes; — — 4° Épîtres de saint Jacques, de saint Pierre, I et II; de saint Jean, I, II et III; de saint Jude; — 5° l'Apocalypse; — 6° l'Épître de saint Barnabé suivie du *Pasteur* dont les premières pages font défaut.

On le voit, le manuscrit sinaïtique nous offre, dans cette collection complète du Nouveau Testament, un monument unique, qui le met à cet égard au-dessus des manuscrits les plus autorisés que nous connaissions jusqu'ici. Je ne parle pas de notre palimpseste de saint Éphrem, bien inférieur sous ce rapport au manuscrit du musée Britannique et à celui du Vatican; mais, de ces deux monuments eux-mêmes, on sait que le premier ne commence qu'au chapitre XXV verset 6 de saint Matthieu, et présente deux autres lacunes considérables; et que le se-

cond, qui se termine brusquement au chapitre IX verset 14 de l'Épître aux Hébreux, ne contient ni les Épîtres à Timothée, à Tite et à Philémon, ni l'Apocalypse.

Toutefois, ce n'est pas dans cette supériorité partielle que peut consister la valeur réelle de ce nouvel instrument d'exégèse. Il faut que les titres de son origine et les preuves de son antiquité, au moins égale à celle des monuments précités, soient solidement établis. M. Tischendorf promet de le faire dans les prolégomènes qui doivent accompagner la publication du texte. Il se propose même de démontrer que le manuscrit du Sinaï l'emporte en cela sur tous les autres, à l'exception du *Codex Vaticanus*, qui lui paraît être de la même époque. Quelques-uns des arguments, auxquels ce savant donnera plus tard tous les développements de son abondante érudition, sont indiqués dans cette *Notice*. L'espace nous manque pour discuter ces données; nous nous contenterons d'une seule observation.

M. Tischendorf invoque, entre autres motifs, l'ordre d'après lequel les livres du Nouveau Testament sont distribués dans cette collection, et il paraît être convaincu qu'on ne peut lui contester la valeur de cet argument. Il est étrange qu'il n'ait point alors songé à la place que l'Épître aux Hébreux occupe dans son manuscrit, c'est-à-dire le sixième rang, immédiatement après la deuxième Épître aux Thessaloniciens, et avant les Épîtres adressées aux personnes privées. Ce lieu qui lui est assigné n'est certes pas sans importance dans la question de priorité entre le manuscrit du Vatican et celui de M. Tischendorf. On n'a pas sans doute oublié que le docteur Hug, dans sa dissertation *de Antiquitate codicis Vaticani*, avait signalé la trace incontestable du rang qu'avait primitivement occupé l'Épître aux Hébreux dans ce monument, comme une preuve de sa haute antiquité. L'Épître aux fidèles de Rome, la maîtresse du monde, venait en premier lieu; puis Corinthe, la plus riche et la plus populeuse des villes du monde romain; ensuite les Épîtres adressées aux grandes assemblées nationales de chrétiens, parmi lesquelles était comptée l'Épître aux Hébreux. Les villes de second ordre n'arrivaient qu'au quatrième rang; et enfin les pasteurs des églises et les amis du saint apôtre occupaient la dernière place. « Dès le quatrième siècle, observait Hug, cet ordre se trouvait si universellement troublé, que saint Épiphane ne connaissait plus aucun manuscrit dans lequel l'Épître aux Hébreux fût placée avant le dixième ou même le quatorzième rang[1]. »

[1] S. Epiphan. *Adv. Hæres.*, l. I, t. III, p. 373, édit. Petav.

Il en concluait, avec raison, que le *Codex Vaticanus* devait être rapporté à l'époque antérieure. Or c'est justement l'ordre adopté au quatrième siècle, et en particulier par les manuscrits d'Égypte, que nous retrouvons dans le manuscrit sinaïtique. D'ailleurs M. Tischendorf ne dit rien qui permette de penser que l'Épître aux Hébreux y ait subi, comme il est arrivé dans le manuscrit du Vatican, quelque transposition. Il faut donc convenir que, sous ce rapport, ce monument représente un modèle de collection relativement moderne.

Cette restriction faite, nous inclinons à croire, sur les indications fournies dans la *Notitia*, sauf à revenir sur cette opinion après un exposé plus complet, que le nouveau manuscrit l'emporte en âge sur celui du musée Britannique, et qu'on peut lui assigner pour date le milieu du quatrième siècle.

Cette haute antiquité donne à sa récension un intérêt fort grave pour l'histoire du texte du Nouveau Testament; et il serait d'une souveraine importance d'en discuter la valeur. Mais cet examen ne peut avoir lieu qu'après la publication du manuscrit lui-même; il serait téméraire de vouloir rien préjuger d'avance. M. Tischendorf donne, il est vrai, dans la *Notice*, une collection de quelques variantes, des fragments du texte et jusqu'à un spécimen de l'écriture, emprunté à l'épisode des disciples d'Emmaüs; mais ces citations sont trop peu étendues pour qu'elles puissent servir de base à un jugement motivé. Nous pouvons dire cependant que, si l'on s'en rapporte à ces courts extraits, le manuscrit sinaïtique paraîtrait appartenir à la même récension que celui du Vatican, et qu'il n'offrira peut-être d'autre avantage que celui de confirmer les variantes déjà connues, sans fournir à la critique des éléments nouveaux. Il faut sans doute excepter les parties entières, qui ont disparu dans les autres manuscrits, et que celui-ci nous a conservées : en pareille matière, un seul chapitre rétabli est un trésor.

Au reste, parmi les variantes citées dans la *Notitia*, nous indiquerons celles que les érudits ont surtout intérêt à connaître, et sur lesquelles sans doute ils sont pressés d'apprendre le dernier mot du nouveau monument. Pour ne pas surcharger cet article, nous nous bornerons à celles qui sont tirées des quatre Évangiles.

Au chapitre v de S. Matthieu, dans le verset 22 : ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ (εἰκῇ)..., l'adverbe εἰκῇ est omis, conformément au manuscrit Britannique : nouvelle et grave autorité en faveur de la suppression qu'en avait faite saint Jérôme. Après tout, cependant, le manuscrit du Vatican pouvait bien suffire en cet endroit

pour justifier le saint docteur, et nous nous expliquons difficilement comment M. Berger de Xivrey, dans son excellente *Étude sur le texte et le style du Nouveau Testament,* a pu choisir ce verset pour démontrer que S. Jérôme s'était permis de retoucher le texte, lorsque les leçons des manuscrits qu'il avait sous les yeux ne lui paraissaient pas théologiquement admissibles, ou seulement *conformes à l'idéal qu'il s'était formé de la perfection chrétienne*[1]. Outre que cette manière de parler est de nature à rendre suspecte l'autorité de notre Vulgate, et, dans sa généralité, manifestement contraire aux affirmations positives et bien connues de saint Jérôme lui-même[2], l'argument tombe absolument à faux, puisque le saint docteur, se justifiant précisément de l'omission du mot εἰκῆ, assure qu'il ne l'avait point lu dans les meilleurs exemplaires. Son assertion est sur ce point confirmée par saint Augustin, qui, au livre I chapitre XIX des *Rétractations*, affirme sans hésiter que cet adverbe manquait dans la récension grecque. Il est vrai que l'éditeur des *Rétractations*, dans la *Collection bénédictine*, ajoute en note qu'on eût à peine trouvé de son temps un exemplaire grec où il ne fût écrit. Mais nous savons aujourd'hui ce qu'il faut penser de la plupart de ces manuscrits grecs, qui firent si longtemps autorité dans la critique, et que l'on avait souvent tant de peine à concilier avec la Vulgate. Les récents travaux de Griesbach, de Lachmann, de MM. Buttmann, Blomfield et de M. Tischendorf lui-même, ont clairement démontré qu'ils représentaient à peu près tous la récension constantinopolitaine, c'est-à-dire le texte fautif de Lucien ; et, ce texte, saint Jérôme l'avait condamné le premier, lui préférant les exemplaires d'Alexandrie, dont les manuscrits de Londres et du Vatican, avec le nouveau monument découvert au Sinaï, nous conservent des modèles.

Une omission plus importante est celle de la doxologie qu'on trouve dans quelques exemplaires grecs, à la fin du *Pater*, S. Matthieu, VI, 22 : ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία, καὶ ἡ δύναμις, κ. τ. λ... M. Berger de Xivrey, qui, dans son *Étude*, a touché, avec une science aussi judicieuse que sincère, aux questions les plus délicates du texte sacré, avoue qu'il lui paraît difficile de se prononcer sur cette question, lorsque surtout les lacunes du manuscrit de Londres et de notre palimpseste de saint Éphrem nous laissent sans aucun moyen de contrôle en présence de l'omission autorisée par le seul manuscrit du Vatican. Le manuscrit sinaïtique vient à propos combler ce vide et donnera sans doute un

[1] *Étude sur le texte,* etc., p. 92.
[2] Cf. *Epist. ad Damas.* et *Epist.* XXV *ad Marcell.*

grand poids à l'opinion qui attribue cette doxologie à une interprétation liturgique.

Signalons encore, dans le chapitre XXIV, verset 36 de saint Matthieu, où il est question de la connaissance du dernier jour réservée au Père seul, l'addition de l'incise : οὐδὲ ὁ υἱὸς. Saint Jérôme, qui l'a omise, s'en était rapporté à Origène.

Le manuscrit sinaïtique est ici d'accord avec celui du Vatican, de même que dans l'addition plus grave d'un verset tout entier. C'est le récit du coup de lance raconté par saint Jean, chapitre XIX, verset 34, après la mort du Sauveur, et que notre manuscrit, comme quelques autres, introduit beaucoup plus tôt en saint Matthieu, chapitre XXVII, verset 48, avec la seule différence de légères variantes dans l'expression.

Il supprime également, toujours avec le *Codex Vaticanus*, les derniers versets du dernier chapitre de saint Marc, et reproduit cette inexplicable et brusque interruption qui suspend le texte après ces mots : ἐφοβοῦντο γάρ [1].

Une omission beaucoup plus étrange et moins autorisée est celle des mots sacramentels υἱοῦ Θεοῦ, au premier verset du même évangile.

Mais en revanche, et c'est un document qui n'est pas sans valeur, le manuscrit sinaïtique nous a conservé les deux versets 43 et 44 du chapitre XXII de saint Luc, où l'agonie du Sauveur est racontée. Les chrétiens des premiers siècles, attentifs à ne donner aucune prise aux hérétiques, avaient, selon toute vraisemblance, retranché ce passage, consacré aux défaillances et aux luttes sublimes de la nature humaine dans le Verbe fait chair ; aussi saint Jérôme avait-il constaté cette omission dans la plupart de ses exemplaires. Sur ce point, la Vulgate ne pouvait être justifiée ni par le manuscrit du Vatican, ni par celui du musée Britannique ; mais voici désormais, dans le monument sinaïtique, une autorité suffisante.

Il faudrait encore signaler l'omission de l'épisode de la femme adultère, raconté par saint Jean, et qui se trouve également supprimé dans le manuscrit du Vatican. M. Berger de Xivrey (*Étude*, p. 125 et suivantes) a victorieusement démontré que le silence des manuscrits ne devait pas porter atteinte à l'authenticité de ce récit.

L'ensemble de ces citations, choisies entre celles dont la destinée a préoccupé davantage la critique du Nouveau Testament, suffit à dé-

[1] Voy. *De la croyance due à l'Evangile*, par M. Wallon, part. I, chap. IV; *Intégrité du texte*, p. 222.

montrer l'étroite parenté qui existe entre le manuscrit sinaïtique et celui du Vatican. Nous pourrions même associer à ce rapprochement l'exemplaire alexandrin de Londres et notre palimpseste de saint Éphrem. Chacun d'eux représente, à quelques variantes près, la recension égyptienne ou d'Alexandrie, aujourd'hui reconnue comme la plus authentique; et tous ensemble rendent hommage à la saine critique de saint Jérôme.

Mais, en dernière analyse, quel rang doit occuper, parmi les instruments de l'exégèse, le monument sinaïtique que M. Tischendorf a désigné par la lettre hébraïque א? A raison de la parfaite intégrité du Nouveau Testament qu'il contient, il a des droits incontestables à la première place. Quant à la valeur de son texte, probablement moins ancien de quelques années que celui du manuscrit du Vatican, son intime conformité avec cet exemplaire, qui vaut à lui seul, disait M. Buttmann, plus que tous les autres, réduira sans doute son rôle, assez glorieux encore, à ajouter une éclatante confirmation à l'autorité de la recension alexandrine, aux résultats de la critique moderne et à l'authenticité de la Vulgate.

La découverte du manuscrit sinaïtique aurait pu suffire à l'honneur de la troisième exploration de M. Tischendorf en Orient. Il s'en faut pourtant qu'elle se borne à ce grand résultat. Peu d'excursions nous valent autant de ressources que la sienne.

Les monuments recueillis par le savant explorateur sont distribués par lui en douze classes différentes. Ce sont : I° Douze palimpsestes. — II° Vingt manuscrits grecs, écriture onciale. — III° Dix-huit manuscrits grecs, écriture minuscule. — IV° Neuf manuscrits syriaques. — V° Onze manuscrits coptes. — VI° Sept manuscrits arabes et quelques fragments turcs. — VII° Neuf manuscrits hébraïques avec une très-ancienne et très-rare édition de la Bible rabbinique. — VIII° Deux manuscrits samaritains. — IX° Trois manuscrits slaves. — X° Onze manuscrits abyssins. — XI° Cinq manuscrits arméniens. — XII° Deux autres rouleaux d'écriture avec un astrolabe. Il faut ajouter à cette collection quatre monuments funéraires, décorés d'inscriptions grecques, et quelques autres monuments égyptiens.

Nous ne suivrons pas M. Tischendorf dans les explications détaillées qu'il donne sur chacune de ces séries. Toutefois, quelques-uns de ces monuments méritent une mention spéciale; d'autres nous ont suggéré quelques observations : nous les signalerons brièvement.

Parmi les palimpsestes, M. Tischendorf indique deux feuilles, d'une écriture onciale, qui rappelle le sixième siècle et offre beaucoup de

rapport avec le caractère copte. Un texte patristique avait recouvert au douzième siècle le texte primitif, dont les lettres sont tellement attaquées que ce savant n'a pu lire, par fragments incomplets, qu'une vingtaine de lignes. Il les a insérées dans la *Notitia* en avouant sans détour qu'il ne savait à quel objet les rattacher. Rien assurément n'est plus excusable. Ce palimpseste est écrit sur trois colonnes à la feuille, ce qui donne un ensemble de douze colonnes; et chaque colonne se compose de soixante lignes. De tout cela, M. Tischendorf n'a pu extraire que vingt lignes, déchiffrées d'une manière incomplète et dans le plan horizontal du palimpseste, en sorte qu'elles ne présentent de sens suivi ni entre les trois fragments comparés ni dans chacun d'eux pris isolément. Avec de pareilles données, il était impossible de rien préjuger sur le texte. Nous n'avons pas été plus heureux que M. Tischendorf. Cependant une considération attentive nous a permis bientôt de découvrir, dans ces débris, quelques paroles tirées de la version des Septante, et nous avons pu facilement en reconstituer les textes. On verra qu'ils sont empruntés aux livres *Sapientiaux*. Nous les rétablissons ici, en ayant soin de mettre entre parenthèse les mots supplémentaires de chaque fragment. Peut-être suffira-t-il à la sagacité bien connue de M. Tischendorf, de cette légère indication, pour le mettre à même de lire quelque nouveau fragment et de déterminer l'objet du palimpseste.

[1] . . . . . .
. . . .
. . . .
. . . .

Και σπ [λαγχν] σφαγων
σαρκων ανθροπινῶ [ν]
θοιναν και αιματος
[ἐκ μέσου μυσταθείας σοῦ]
(Sap. xii, 5.)

Φειδη δε παντων
οτι σα εστιν δεσποτα [φιλόψυχε]
(Sap. xi, 27.)

Ο γαρ ενδελεχισμος
αυτου [οὐκ εἰς ἀγαθόν]
(Eccli. vii, 13, — 14 Vulg.)

Μη αισχυνθης ομολο
γησαι εφ αμαρτιαις [σοῦ]
Και μη βιαζου [ῥοῦν ποταμοῦ]
(Eccli. iv, 26. — 31 et 32 Vulg.)

Μη αροτρια ψευδος
επ αδελφω σου
Μηδε φιλω [τὸ ὅμοιον ποίει]
(Eccli. vii, 12.)

Και εν οις αμαρτανου
σιν υπομιμνησκῶ [ων]
νουθετ [εῖς]
Και [ἵνα] απαλλαγεντες της
κακιας πιστευσωσῖ [ν]
επι σε κε̄ [υριε]
(Sap. xii, 2.)

Nous avons cité, à la fin du troisième fragment, la particule ἵνα entre parenthèse. C'est ainsi qu'il faut lire à la place de ασι, qu'avait lu M. Tischendorf : l'oblitération du caractère est sans doute la cause de cette lecture fautive.

Parmi cette collection de palimpsestes, nous signalerons encore un

[1] Nous n'avons pu rattacher à aucun texte connu les quatre premières lignes.

manuscrit slave dont le texte primitif, caché sous une écriture cyrillique, est en caractères glagolitiques. Nous croyons avec M. Tischendorf que ce fait est du plus haut intérêt : mais pour nous cet intérêt va bien au delà du domaine scientifique. Un monument nouveau en faveur de la priorité du caractère glagolitique sur l'Écriture improprement appelée cyrillique, n'est-ce pas une voix de plus qui s'élève contre l'Église russe pour l'accuser d'avoir renié ses ancêtres et rompu la chaîne de ses traditions?

Indiquons rapidement un manuscrit grec de trois cent cinquante feuillets, petit in-4°, en écriture onciale du neuvième siècle et qui renferme le texte, à peu près complet, des quatre évangiles. Un autre manuscrit, du même caractère et de la même époque, contenant, dans cent quarante-neuf feuilles in-8°, un lectionnaire de l'Ancien Testament, où la Genèse, les prophéties d'Isaïe et les Proverbes ont la plus large part. Parmi les manuscrits en lettres minuscules, M. Tischendorf en cite avec honneur un de cent trois feuilles, dans lequel on trouve des fragments considérables du Pentateuque, du livre de Josué, les deux premiers livres des Rois en entier et une partie du troisième. Le texte de ce monument offre cela de particulier qu'il paraît plutôt reproduire l'exemplaire de Théodotion que la version des Septante.

Voici deux monuments que nous signalons à l'attention des hagiographes et aux Bollandistes en particulier. Ce sont d'abord, dans la collection des manuscrits minuscules, deux parties notables d'anciens parchemins in-4°, où sont conservées un grand nombre de vies de saints; et, parmi les manuscrits coptes, une relation du martyre de saint Victor. Un savant homme, Copte de nation, traduisit en italien la plus grande partie de ce récit : M. Tischendorf en cite dans la *Notitia* quelques fragments qui nous font vivement regretter le reste. Quel peut être ce saint Victor, qui, après avoir confessé une première fois Jésus-Christ à Antioche, sous Dioclétien, fut exilé à Alexandrie, où il accomplit son martyre avec son père Romanus et sa mère Stéphanie? Il est vrai que la narration nous fournit pour date le 27 du mois égyptien *Pharmutis*, c'est-à-dire le 22 avril, puisque le 1er Pharmutis concourait avec le 27 mars; mais il est difficile de la concilier avec les dates fixées pour le martyre de chacun des saints du nom de Victor, soit par le martyrologe romain, soit par les Bollandistes.

Ce fragment provient sans doute de quelque *Synaxaire* de l'Église d'Alexandrie. Nous connaissons quelques-uns de ces recueils traduits en arabe. Le C. Maï, dans la *Nova collectio Script. Vet. t.* IV, *Codd. Orient.*, a donné la description exacte de l'un de ces manuscrits appar-

tenant à la bibliothèque du Vatican. On y retrouve, au 27 *Pharmuthis* la mémoire du saint martyr *Victor*, *fils de Romanus*. Nous avons consulté nous-même un Synaxaire arabe des Coptes, conservé à la Bibliothèque impériale (n° 90 — Fonds St-Germ., 121) et qui paraît avoir une parfaite analogie avec le précédent : nous y avons lu, à la même date (p. 192), la même mention.

Quant aux manuscrits orientaux recueillis par M. Tischendorf, le savant M. Dorn se propose d'en publier un examen approfondi. Nous ne nous arrêterons pas à la série qui les représente, si ce n'est pour annoter en passant une assertion qui ne nous paraît pas absolument exacte. En signalant un manuscrit hébraïque (*Notitia*, p. 68) d'Isaac de Vienne, qui a pour titre : *Or Zaruàh*, M. Tischendorf ajoute que cet ouvrage curieux n'a point été publié jusqu'ici et qu'on l'a vainement cherché dans les bibliothèques. Cependant de Rossi en connaissait deux exemplaires : l'un de la bibliothèque du Vatican et l'autre de la collection d'Oppenheim [1]. Il en possédait lui-même un extrait, et il affirme que l'édition de Venise du Talmud en renferme le *Compendium*.

Avec cet ensemble de manuscrits, si riche et si varié, M. Tischendorf nous a rapporté quelques monuments égyptiens et grecs, parmi lesquels il se plaît à signaler un astrolabe. Il en donne le dessin dans la *Notitia;* et, à en juger par ce fac-simile, c'est en effet un instrument assez singulier. Il se compose de deux plans sphériques, dont le premier renferme, avec l'alidade, les parties de l'instrument sur lesquelles le nom des mois égyptiens est écrit deux fois en caractères grecs : sur le second, divisé en plusieurs rayons, on lit, au centre, des noms de villes et même ceux de quelques pays, comme l'Asie et la Pamphylie ; à ces noms correspondent, vers les bords de la circonférence, des lettres grecques réunies deux à deux ou trois à trois. Ces groupes ne pouvaient représenter que des latitudes. Une personne fort compétente en cette matière a confirmé nos conjectures, et il nous a suffi de consulter les tables manuelles de Ptolémée pour achever de nous en convaincre. Nous y avons en effet retrouvé, à une très-petite différence près, les mêmes latitudes exprimées de la même manière. Il ne paraît pas d'ailleurs qu'on doive attacher une grande valeur à ce monument. Ainsi que M. Tischendorf l'a pensé, il n'est pas antérieur au quatrième siècle, puisque la ville de Constantinople s'y trouve mentionnée. Nous pouvons ajouter que l'un des hommes, les plus versés chez nous dans

[1] La bibliothèque du célèbre rabbin Oppenheim fut achetée par l'université d'Oxford en 1826. C'est dans cette riche collection que J.-C. Wolf puisait des matériaux pour la composition de sa *Bibliothèque hébraïque*.

la paléographie grecque, a reconnu dans l'écriture le caractère de cette époque. Il est donc bien postérieur à Ptolémée et n'offre plus que l'intérêt d'une reproduction purement matérielle.

Il faudrait maintenant étudier en détail le texte des scholies d'Origène sur les *Proverbes*, que M. Tischendorf a retrouvé à Pathmos et qu'il publie dans son entier à la fin de la *Notitia*. Le C. Maï en avait déjà édité un exemplaire différent dans le tome VII de la *Biblioth. nov.* L'un et l'autre se compléteront heureusement. Il nous semble pourtant que le texte du C. Maï est en général plus abondant que celui de Pathmos.

Mais l'intérêt attaché à toutes ces collections diverses de manuscrits, que nous avons jugé utile de mentionner, disparaît devant l'importance du monument sinaïtique. Voilà le résultat sérieux et toute la gloire de cette mission scientifique. Plaise à Dieu que M. Tischendorf puisse tenir ses promesses et achever bientôt cette laborieuse publication! C'est, nous le savons, une entreprise dans laquelle on ne tend à rien moins qu'à un chef-d'œuvre typographique de reproduction. La munificence de la cour de Russie et la patience infatigable de M. Tischendorf nous font espérer un fac-simile qui atteindra toute la perfection humainement possible. Cette édition *princeps* n'est pas destinée au commerce. L'empereur de Russie se réserve la destination des exemplaires comme un témoignage de ses augustes libéralités. Mais que les érudits se consolent: une édition plus commune se prépare en même temps, et, grâce encore à la munificence impériale, elle sera accessible à toutes les fortunes. Tant de générosité d'une part et de dévouement de l'autre ont droit à une reconnaissance dont nous ne tairons point l'hommage. Puisse le Dieu, qui a des récompenses pour toutes les bonnes œuvres, donner à celle-ci le seul prix que nous lui souhaitons! Et pourquoi ne le dirions-nous pas, nous qui n'écrivons que par amour des âmes et par dévouement à l'Église de Jésus-Christ! Étranges rapprochements! Voici l'un des érudits les plus laborieux et les plus distingués du protestantisme publiant, aux frais d'un grand prince schismatique, un manuscrit complet du Nouveau Testament qui remonte au quatrième siècle. Serait-il possible que la Providence divine, qui gouverne l'empire des âmes avec une suavité si merveilleuse, les ait appelés l'un et l'autre à unir leurs efforts, pour élever contre eux-mêmes ce monument authentique, qui rend un témoignage irrécusable à la perpétuité de la foi catholique et romaine!

A. DUTAU.

DISCUSSION ENTRE Mgr L'ÉVÊQUE DE NANTES ET M. L'ARCHIPRÊTRE WASSILIEF AU SUJET DE L'AUTORITÉ ECCLÉSIASTIQUE DANS L'ÉGLISE DE RUSSIE. — Paris, Dubuisson; in-8°. 1861. — L'ÉGLISE RUSSE EST-ELLE LIBRE? par M. le prince AUGUSTIN GALITZIN. — Paris, Franck; in-8°. 1861.

En ajoutant à ces deux brochures un article en langue russe publié par M. le prince Dolgoroukow dans le quinzième numéro de l'*Avenir* (journal russe qui paraît à Leipzig), on aura à peu près toutes les pièces importantes de la discussion qui s'est élevée dernièrement au sujet de l'indépendance de l'Église russe.

Dans le mandement de Mgr l'évêque de Nantes, pour le carême de 1861, se trouve cette phrase : « Nous n'imaginons pas dans toutes ces classes d'élite (en France) une âme assez énervée pour pouvoir répondre comme en Russie : « Si le czar croit devoir changer mon « symbole et modifier ma religion, je suis à ses ordres. » En France, cette parole serait contre nature. Or, grâce à Dieu, nous sommes Français et nous le serons toujours. »

Ces paroles peuvent être comprises de diverses manières. Si Mgr l'évêque de Nantes avait voulu dire que les empereurs de Russie changeaient le symbole suivant leur caprice, et qu'ils pouvaient le faire sans rencontrer de résistance en Russie, il se serait très-certainement trompé. Le fait de l'existence de l'Église starovère, qui compte treize millions d'adhérents, prouve suffisamment qu'il y a en Russie des âmes qui savent s'exposer à toutes les horreurs de la persécution plutôt que de reconnaître l'autorité du Czar en matière spirituelle ; et si M. Wassilief, en protestant contre les paroles de Mgr Jacquemet, s'était renfermé dans ces limites, l'aumônier de l'ambassade de Russie se serait mépris sur le sens des paroles de l'évêque de Nantes; mais il aurait eu raison au fond, et toute la controverse aurait abouti à un malentendu très-facile à éclaircir. Mais le sens de la phrase que nous avons citée est tout autre, et nous n'en voulons pour preuve que la lettre de Mgr de Nantes à M. Wassilief, et surtout la réponse de M. Wassilief lui-même. Mgr Jacquemet s'est borné à faire entendre qu'il y avait en Russie des âmes assez énervées pour ne pas résister aux empiétements du pouvoir civil sur le domaine de la conscience, et ceci est un fait qu'il est malheureusement impossible de contester. Quant à la cause de cet affaissement des âmes, il faut la chercher dans l'état de dépendance et d'asservissement dans lequel l'Église russe se trouve placée vis-à-vis du pouvoir impérial. Aussi toute la discussion a-t-elle porté

sur cette grave question de l'indépendance de l'Église russe. M. Wassilief a entrepris de démontrer cette indépendance. Comme il était facile de le prévoir, il n'y est pas parvenu, et M. le prince Pierre Dolgoroukow, qui appartient lui-même à l'Église russe et qui professe pour elle le plus filial attachement, a cru devoir intervenir dans le débat et donner tort au trop zélé aumônier de l'ambassade russe. M. le prince Augustin Galitzin, en sa qualité de Russe catholique, a protesté de son côté et n'a pas eu de peine à avoir raison de M. Wassilief. Il a, de plus, annexé à sa brochure un excellent travail qui lui a été envoyé par un Grec-uni. Cette double réponse est victorieuse; et, en adressant nos félicitations à M. le prince Augustin Galitzin, nous ne pouvons que plaindre M. l'aumônier de l'ambassade russe de s'être aventuré dans un débat où il n'a pas même rencontré les sympathies de ses coreligionnaires.

J. Gagarin.

NOUVELLES LITTÉRAIRES

— *L'Église et la civilisation moderne*, par le R. P. H. Ramière, de la Compagnie de Jésus (Paris. R. Ruffet).

Nous regrettons vivement de ne pouvoir consacrer que quelques lignes à cette importante publication. Notre savant confrère, déjà bien connu par son beau livre de l'*Apostolat de la prière*, a voulu étudier dans le présent ouvrage les idées dominantes et les faits les plus saillants qui se manifestent dans notre siècle, et cette double étude le conduit à cette conclusion, que les sociétés modernes sont beaucoup moins éloignées d'un retour à l'Église qu'elles ne le paraissent au premier coup d'œil. Il ne faut pas, en effet, s'arrêter à ce qui se passe « à la surface de la société; » il faut « pénétrer dans ses profondeurs, » et alors on voit que « les courants invisibles qui entraînent les esprits, aussi bien que les courants extérieurs qui font mouvoir les peuples, » tendent énergiquement à « rapprocher la société de l'Église, » tandis que l'Église elle-même, par le développement toujours croissant de sa double puissance de concentration et d'expansion, « se montre à nous revêtue d'une force de plus en plus grande pour attirer à elle la société; » d'où il suit que « nous avons le droit de nous promettre, pour une époque qui ne saurait être éloignée, » une nouvelle ère de prospérité et de civilisation vraiment chrétienne.

Les intelligences moins sereines conserveront peut-être des doutes sur la réalisation au moins prochaine de ces belles espérances. Mais il sera impossible à tout esprit vraiment sérieux et droit de ne pas attacher une très-grande valeur à la démonstration de l'auteur, qu'on nous promet de compléter bientôt par l'étude « des lois de la Providence et des promesses divines renfermées dans les saintes Écritures. »

Au reste, le livre qui paraît, dès à présent, fait encore mieux, selon nous, que de consoler les âmes en leur faisant espérer le grand triomphe du catholicisme : il contribuera lui-même, pour sa part, à hâter ce triomphe si désiré. Il dissipera bien des préjugés, il détruira bien des accusations injustes portées contre l'Église. En même temps il ouvre la voie de la conciliation vraie sur plusieurs questions aujourd'hui vivement controversées entre les catholiques. Le P. Ramière n'a pas prétendu traiter à fond toutes ces questions, mais il en aura préparé la solution d'autant plus efficacement qu'il a cherché la vérité, non-seulement avec la lumière d'une belle intelligence, mais surtout avec les inspirations d'un cœur rempli à la fois de sincérité et de charité.

— *Correspondance de madame Swetchine* [1].

L'année dernière, M. le comte de Falloux publiait l'ouvrage intitulé *Madame Swetchine, sa vie et ses œuvres*. La seconde année n'est pas écoulée, et ce livre est déjà à sa cinquième édition. Quinze mille exemplaires, placés en aussi peu de temps, disent assez l'accueil que le public lui a fait. Aujourd'hui l'illustre éditeur publie deux autres volumes contenant la *Correspondance de madame Swetchine*. Nous n'hésitons pas à prédire à cette nouvelle publication un succès plus grand encore qu'à la première. On y trouve cette femme éminente peinte par elle-même dans tout l'abandon de lettres écrites à des amis, et qui n'étaient pas destinées à voir le jour. On ne sait ce qu'on doit y admirer davantage : l'esprit le plus fin, le cœur le plus tendre, le coup d'œil le plus large et le plus pénétrant, se trouvent unis à la foi la plus vive et à la piété la plus ardente. On devine ses œuvres de charité, ses cruelles souffrances supportées avec une résignation héroïque. On est initié à cet apostolat qu'elle ne cessa jamais d'exercer, avec une mesure, une discrétion parfaite. On est charmé par son esprit, on est subjugué par la grandeur de cette âme si bonne, si dévouée, si généreuse, si sincère.

[1] 2 vol. in-8°. — Paris, Didier, 1861.

— *Manuel du missionnaire*, par le R. P. A. Nampon (3e édit., Lyon, Girard et Josserand, 1861). — Cette nouvelle édition d'un ouvrage déjà avantageusement connu, répond fort à propos au désir manifesté par l'épiscopat français de voir la pratique des missions se propager de plus en plus dans nos diocèses. L'œuvre des missions a été particulièrement recommandée par les conciles provinciaux de Toulouse (1851), d'Aix, d'Auch, de Bordeaux et de Bourges (1852), d'Albi et d'Amiens (1853), de la Rochelle (1855), de Périgueux (1858). La pratique de ces saints exercices est consacrée par les statuts des diocèses de Saint-Flour, Bourges, Reims, Bordeaux, Nancy, Luçon, Cambrai, etc. Ainsi la prédication apostolique par les missions est recommandée, exigée même dans quelques diocèses, et leur retour périodique fixé à cinq, six, sept, ou, au plus, dix ans. Le *Manuel du missionnaire*, revu, corrigé et augmenté, en paraissant dans ces circonstances, vient à son heure. Puisse la connaissance de ce livre et la pratique des utiles conseils qu'il renferme, contribuer au mouvement imprimé à l'œuvre des missions par la parole de nos évêques.

— Plusieurs de nos lecteurs connaissent déjà sans doute le recueil publié sous la direction de M. l'abbé Duilhé de Saint-Projet : *Revue de l'année religieuse, philosophique et littéraire. — Tableau annuel des principales productions de la théologie, de la philosophie, de l'histoire et de la littérature* (Paris, J. Lecoffre et comp., libraires-éditeurs). « Nous avons pensé, dit l'honorable directeur, qu'un tableau de l'année intellectuelle et doctrinale pouvait être renfermé dans les limites d'un volume. Ce qui importe, en effet, ce n'est pas de descendre dans les minutieux détails bibliographiques, mais de rechercher et de signaler avec soin les symptômes de décadence et de progrès, les conceptions originales, les vues nouvelles, les doctrines, les tendances des écoles diverses, en un mot tout ce qui peut faire mieux connaître l'état et la direction des esprits. » La modicité du prix, voilà un des principaux avantages que M. Duilhé de Saint-Projet trouve à ce mode de publicité. Ajoutons-y, pour notre compte, l'épargne du temps, dont il sied à tout le monde d'être avare, et dont les journaux, hélas! nous enlèvent déjà une si grande part. — Malgré d'inévitables imperfections, ce premier volume nous paraît en général bien réussi. La *Revue de l'année* compte parmi ses rédacteurs : MM. Cognat, Foulon, Lagrange, vicaire général d'Orléans, Mermillod, recteur de Notre-Dame de Genève, Meignan, V. Fournel, le prince A Galitzin, Léopold de Gaillard, et d'autres écrivains et critiques distingués. Avec un tel concours, elle tiendra, nous

en somme sûrs, toutes ses promesses, et, puisqu'elle s'engage au service de la cause à laquelle nous consacrons nous-mêmes nos faibles efforts, il est bien juste que nous lui souhaitions ici la bienvenue.

— *La vie du curé d'Ars par M. l'abbé Monnin* (Paris. Douniol). L'existence d'un humble prêtre, étranger à tout ce qui attire d'ordinaire les regards du monde, a renouvelé, dans notre siècle, tout ce qu'on lit de plus étonnant dans l'histoire des saints des temps passés. Rien de plus intéressant et de plus édifiant que ce tableau; rien aussi de plus propre à donner un éclatant démenti à l'incrédulité contemporaine. Nous regrettons seulement que le biographe paraisse trop souvent à la place du naïf et saint personnage dont il écrit la vie. Des réflexions prolixes et qui ressemblent à des fragments de sermons, certains emprunts faits à des ouvrages récemment publiés, allongent inutilement un récit qui gagnerait à être plus rapide et à mettre plus constamment en relief l'aimable physionomie à laquelle tant de vénération s'attache.

— *Réfutation complète de la doctrine spirite au point de vue religieux* (Paris. Douniol). Dans une lettre adressée à M. Allan Kardec et à ses codoctrinaires, M. l'abbé Marousseau démontre victorieusement l'impossibilité d'établir l'*identité* et la *véracité* des esprits qui sont censés se faire entendre dans les mystérieuses communications avec un autre monde. On nous annonce que M. Allan Kardec se dispose à répondre. Nous sommes curieux d'apprendre ce que pensent les esprits des dernières attaques dont ils ont été l'objet.

— Nous recommandons à nos lecteurs un excellent ouvrage que le défaut d'espace nous empêche d'analyser dans ce numéro, l'*Histoire du P. Ribadeneira*, un des premiers compagnons de saint Ignace, par le P. Prat, de la Compagnie de Jésus (Paris, Palmé, 1861).

Pour tous les articles non signés :

H. Mertian.

TABLE ANALYTIQUE

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE.

ERRATUM.

A l'avant dernière ligne de la page 244, au lieu de *quatrième* siècle, il faut lire *sixième* siècle, comme on le prouve dans la note.

TABLE GÉNÉRALE DES ARTICLES

MARS

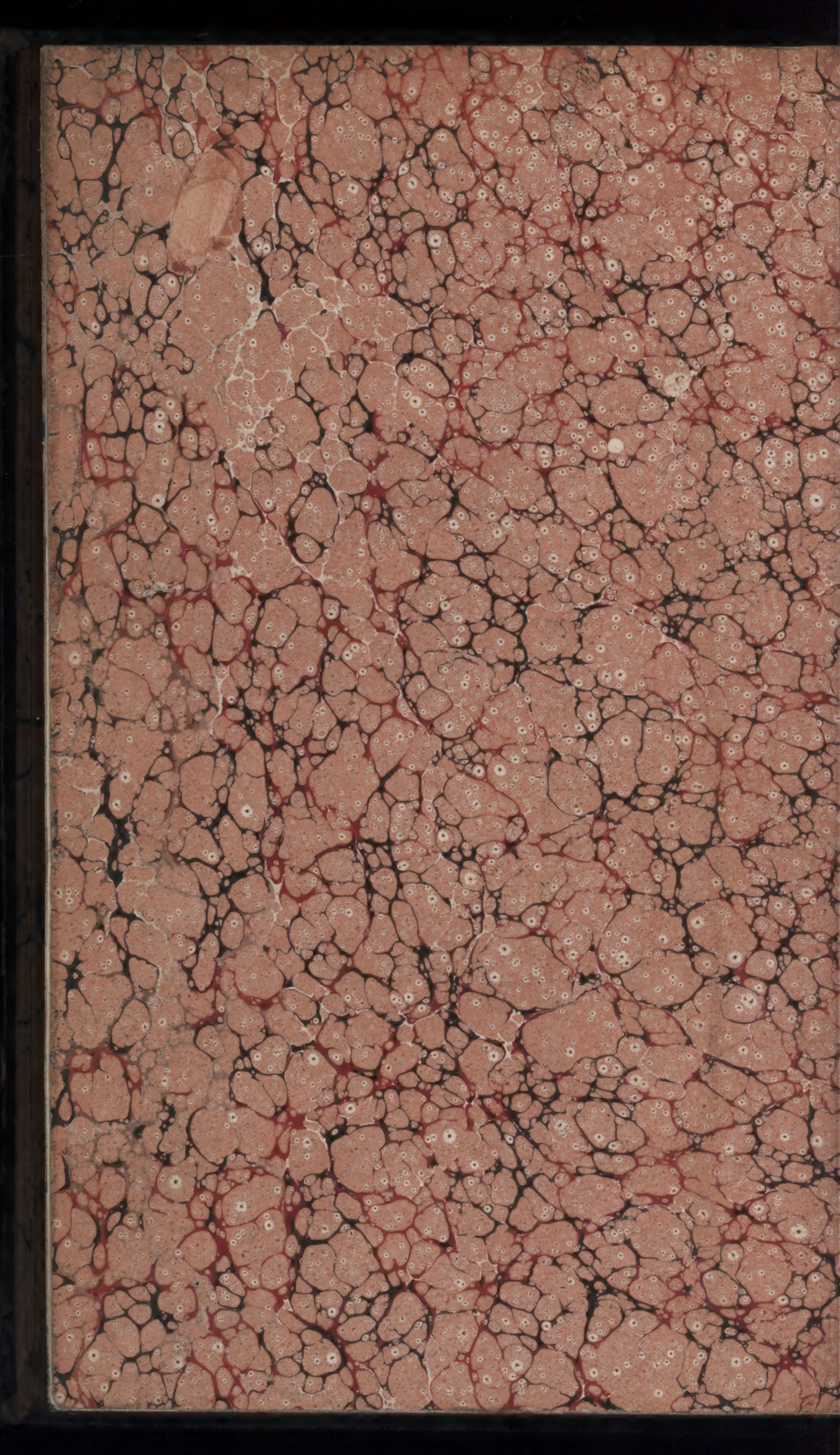
JUIN

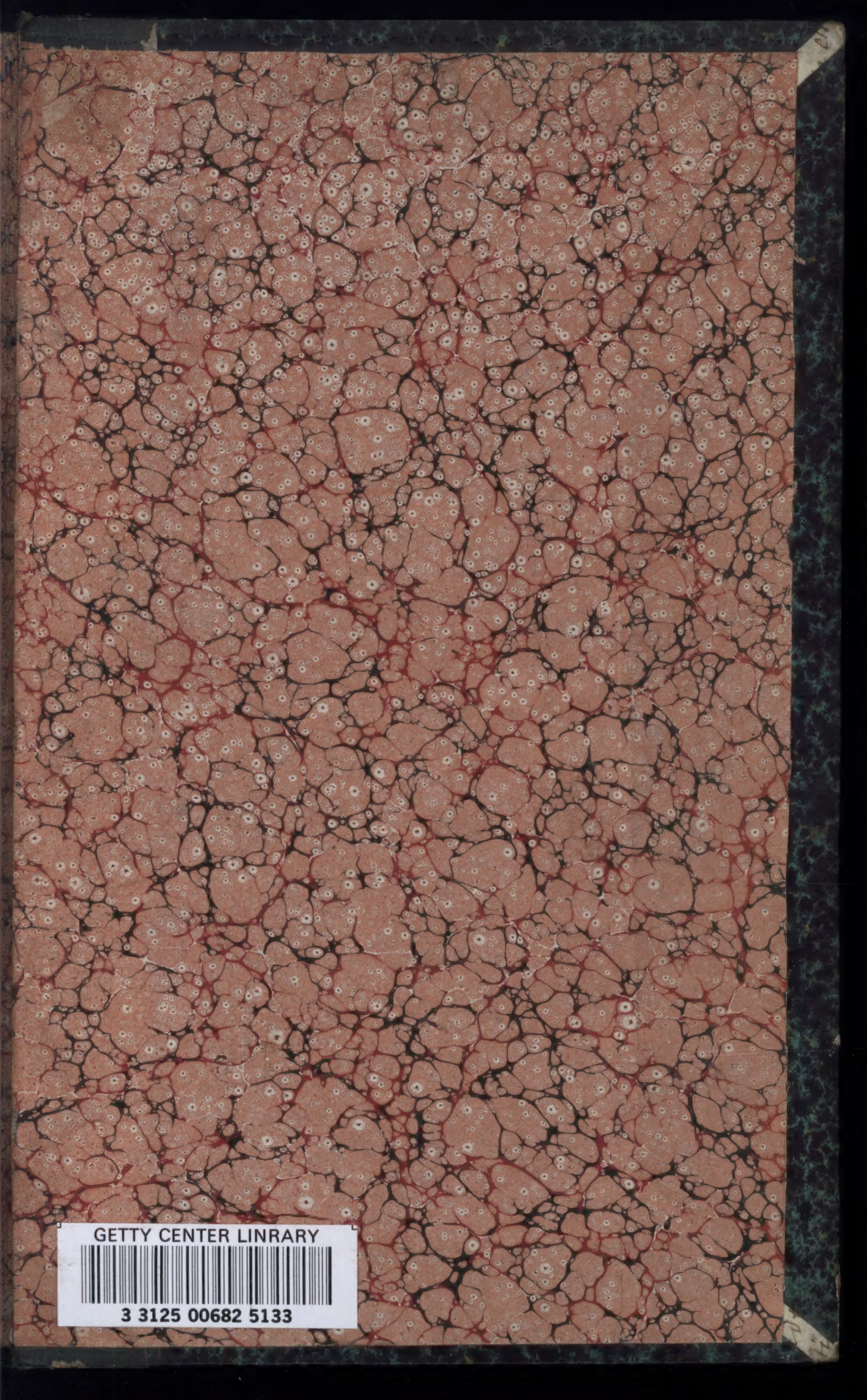
SEPTEMBRE

DÉCEMBRE

FIN DU TOME TROISIÈME.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.




GETTY CENTER LINRARY
3 3125 00682 5133

